ANTANAS MACEINA

DIDYSIS INKVIZITORIUS

Antroji papildyta laida

1950 — ŠVENTIEJI METAI

COR INQUIETUM

Studijos Dievo ir žmogaus santykiams nušviesti

I

DIDYSIS INKVIZITORIUS

Išleista Kun. Pr. M. JURO lėšomis

NIHIL OBSTAT

Sac. Joseph Vaišnora MIC, D. S. Th. D. Ph.
Censor deputatus

IMPRIMI POTEST

Nr. 12162. Datum Kirchheim/Teck, die 31 mensis decembris a. D. 1948

Can. Felix Kapočius
Delegatus Nationalis Missionis Pontificiae pro Lithuanis in Germania et Austria
L. S.

Išleido Venta 1950 m.
Tiražas 2000 egz. Kaina DM 4.—
Spaudė Deutscher Heimat-Verlag, Bielefeld

AUTORIAUS ŽODIS

IŠ PIRMOSIOS LAIDOS

„Panagrinėti Dostojevskio Didįjį Inkvizitorių buvo senas mano noras, kurį tačiau galėjau įvykdyti tik tremtyje. Žmogaus nužmoginimas, gimęs technikoje ir išaugintas totalistinėje valstybėje, padėjo suprasti inkvizitoriaus užsimojimus. Pastarųjų dešimtmečių gyvenimas juk ir buvo ne kas kita, kaip gyvoji inkvizitoriaus darbo scena. Šio darbo galo dar nematyti. Todėl istorinė inkvizitoriaus prasmė tebėra aktuali, ir jo ‚pataisų' grėsmė — nepraėjusi..."

ANTRAJAI LAIDAI

Pirmoji šios studijos laida, pasirodžiusi 1946 metų pabaigoje, buvo išplatinta per keletą mėnesių. Tačiau reikėjo poros metų, kol buvo paruošta antroji. Joje esama jau kaikurių pakaitų. Visų pirma „Didysis Inkvizitorius" yra įglaustas į eilę autoriaus iš dalies parengtų, iš dalies rengiamų studijų, pavadintų bendru Cor inquietum vardu. Jų visų turinys yra tas pat: Dievo ir žmogaus santykiai gyvenamojoje mūsų tikrovėje. Jų visų šaltinis yra tas pat: didieji poezijos kūriniai. Jose autorius mėgina poetų pavaizduotą Dievo bei žmogaus santykį išreikšti kasdienine kalba ir tuo būdu jį priartinti mūsajam suvokimui. Tačiau šios studijos anaiptol nesirengia virsti tik paprastu didžiųjų meno kūrinių atpasakojimu. Jos nori pralaužti poetinio vaizdo sienas, paregėti būties problematiką bei jos sprendimus, kurie amžiais kankina žmoniją ir kurie poetų yra giliau pergyvenami bei ryškiau išsakomi, negu visų kitų. Šioms pastangoms pateisinti ir esminei poezijos bei filosofijos tapatybei atskleisti autoriaus yra parašytas ir čia

pridėtas įvadas, pavadintas „Filosofija ir poezija", skirtas visai minėtų studijų eilei.

Po „Didžiojo Inkvizitoriaus", kuriame yra nagrinėjami Dievo ir žmogaus santykiai p a s a u l i o istorijoje, turėtų eiti „Jobo drama", kurioje autorius bando tuos pačius santykius nušviesti asmeniniame a t s k i r o žmogaus gyvenime, pasigaudamas kenčiančio Jobo pavyzdžio. Ypatingą Dievo ir žmogaus santykį — k o v o s santykį — vaizduoja Ad. Mickevičius „Vėlinių" Konrado didžiojoje improvizacijoje, kurios sklaida turėtų sudaryti trečiąjį šio ciklo tomelį, pavadintą „Kova su Dievu". Kaltė ir ją lydinti atgaila taip pat yra savotiškas žmogaus nusistatymas Dievo atžvilgiu, nepaprastai giliai išreikštas Dostojevskio veikalu „Nusikaltimas ir bausmė". Šitą klausimą autorius taip pat norėtų pajudinti. Galimas daiktas, kad ilgainiui iškils dar kitų įvairių problemų, nes Dievo-žmogaus sritis yra neišsemiama, kaip jie patys yra neišsemiami. Tačiau viso šio plano įvykdymas priklausys nuo daugelio įvairių aplinkybių, kurios, deja, dabartiniame mūsų gyvenime greitai kinta.

Pirmasis šio sumanyto ciklo tomelis yra skirtas Didžiojo Inkvizitoriaus problemai. Pagrindine savo sąranga ir savo klausimų esminiu sprendimu ši studija pasiliko tokia pat, kokia buvo ir pirmojoje laidoje. Vis dėlto daugelyje vietų kai kas buvo praplėsta, papildyta, kiek kitaip išreikšta ar pagrįsta, atsižvelgiant į kritikų pastabas bei pageidavimus. Visai naujai yra parašyta pabaiga „Tylintis Kristus", kur mėginama atsakyti į priekaištą, esą Kristaus tyla padaranti Jį rytietiškai pasyvų ir todėl netikrą Evangelijos atžvilgiu. Pačios legendos tekstas, buvęs pirmojoje laidoje, čia yra praleistas. Paskleidus jį visuomenėje, Dostojevskio kūrinio turinys pasidarė žinomas ir todėl nereikalingas knygai didinti, nes spausdinimo sąlygos šiuo metu yra labai sunkios.

Autoriaus sumanytas ciklas gali pasirodyti mūsų visuomenėje tik dėka kun. Pr. M. J U R O (Lawrence, Mass.). Tai yra vienas iš tų didžiųjų lietuviškosios kultūros mylėtojų, kuris nenuilstamai ją remia, aukodamas jai savo jėgas

ir sunkaus savo darbo santaupas. Neviena knyga galėjo išvysti šio pasaulio šviesą tiktai kun. Juro auka. Budri jo akis stebi kiekvieną lietuviškosios kultūros ryškesnį laimėjimą ir jį paskatina bei paremia. Atkreipęs dėmesio ir į šios studijos autoriaus rašinius, kun. Juras s a v a i n i c i a t y v a prisiėmė sunkią jų išleidimo naštą. Jam tad priklauso didelė padėka ir pagarba.

Šia proga autorius dėkoja ir Dostojevskio bei Solovjovo tyrinėtojui prof. V l. Š i l k a r s k i u i (Bonn a/Rh.), kuris dideliu entuziazmu sutiko pirmąją šios studijos laidą ir savo pastabomis atkreipė autoriaus dėmesį į Didžiojo Inkvizitoriaus legendos kilmę iš Solovjovo paskaitų apie dievažmogiškumą.

A u t o r i u s

Schwäbisch Gmünd,
1948 m. Kristaus Karaliaus šventės dieną

Į V A D A S

Filosofija ir poezija

Kaip R. M. Rilkė savo „Duineser Elegien", taip F. M. Dostojevskis „Didžiojo Inkvizitoriaus legendą" laikė pačiu geriausiu savo veikalu. Iš tikro, šitoje legendoje yra v i s a s Dostojevskis: su sava dialektika, su sava žmogaus samprata, su savu pasaulio pergyvenimu. Tai, kas kituose veikaluose yra išsklaidyta ir išdalinta, kas juose yra tik užbrėžta, bet neišvystyta, čia pasirodo nuostabioje vienybėje ir pilnatvėje. Visi Dostojevskio kūrybos siūlai, anksčiau bėgę skyrium, čia susitinka ir sukuria nuostabų audinį. Visos jo idėjos susijungia į vieną galingą vaizdą. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda virsta Dostojevskio kūrybos viršūne.

Kokią tad turime teisę šį didelį poezijos kūrinį nagrinėti filosofiniu požiūriu? Kokiu pagrindu remdamiesi drįstame pojustinius jo vaizdus išversti į protines sąvokas? Kas yra bendro tarp poezijos ir filosofijos? Argi nepasklidusi yra nuomonė, kad šios dvi žmogaus kūrybos sritys stovi toliausiai viena nuo antros?

M. Heideggeris vienoje vietoje yra pastebėjęs, kad jo filosofiją galima laikyti Rilkės poezijos, ypač „Duineser Elegien", komentaru[1]) Ir ši jo pastaba nėra atsitiktinė. Skaitant minėtus Rilkės kūrinius, negalima nusikratyti įspūdžiu, kad tarp heideggeriškojo ir rilkiškojo pasaulio bei žmogaus pergyvenimo esama labai didelio panašumo. Skirtumas yra tik tas, kad Rilkė savo pergyvenimą išreiškia visą kartu, pasigaudamas vientiso poetinio simbolio, o Heideggeris jį išreiškia, eidamas protinės sklaidos keliu ir pasinaudodamas atitrauktomis sąvokomis. Rilkės pergyvenimas virsta skambiais eilėraščiais, o Heideggerio — sunkiai skaitomu filosofiniu veikalu. Tačiau išvidinė dvasia, toji, Aristotelio

[1] Plg. J. F. Angelloz, Rainer Maria Rilke, 321-22 p., 1936.

žodžiais tariant, entelecheja, kuri laiko Rilkės poeziją ir Heideggerio filosofiją ir kuri jų abiejų kūriniuose išsiskleidžia, yra ta pati. Tas pats pasaulis, be galo svetimas ir tolimas; tas pats žmogus, nusviestas į dabartinį buvimą ir jame uždarytas be prošvaisčių į anapus; tas pats gyvenimas, nuolatos žengiąs į mirtį kaip į visišką galą. Ar Heideggeris sąmoningai Rilkės pergyvenimus sutapdė su savaisiais ir juos išvertė į filosofinę teoriją, gali pasakyti tik jis pats. Greičiausiai pagrindinio požiūrio į būtį atitikimas savaime jį patraukė į Rilkės kūrinius, kurie jam patarnavo kaip pradedamasis jo filosofijos akstinas. Tačiau, kaip ten būtų, viena yra aišku, kad Rilkės poezija ir Heideggerio filosofija yra išaugusios iš tos pačios pasaulėjautos ir iš tos pačios pasaulėžiūros. Jų kelias iš sąmonės į objektyvinį gyvenimą buvo kitoks. Jų reiškimosi priemonės buvo skirtingos. Tačiau jų esmė pasiliko ta pati.

Šitas pavyzdys rodo, kad tarp filosofijos ir poezijos esama gilaus išvidinio ryšio. Dažnai girdimas teigimas, esą filosofija esanti poezijos priešginybė, yra teisingas tik išraiškos priemonių, bet ne pačios esmės atžvilgiu. Tur būt neatsitiktinis dalykas, kad tik dvi žmogiškosios kūrybos rūšys naudoja žodį kaip savo objektyvacijų pavidalą, būtent: filosofija ir poezija. Tik šitos dvi žmogaus dvasios dvynukės savo esmę išskleidžia žodyje ir per žodį. Tik filosofui ir poetui tinka šv. Augustino posakis, kuriuo jis mėgino išreikšti dieviškosios kūrybos būdą: „nec aliter quam dicendo facis". Filosofas ir poetas kuria sakydami. Jie, kaip ir Adomas kūrinijos akivaizdoje, duoda vardus giliausiems savo sielos virpėjimams, giliausioms įžvalgoms į būties sąrangą; jie pavadina daiktus — jų ypatybes, jų santykius ir galop pačią jų esmę. Todėl jų žodis turi visai kitokios prasmės, negu mokslininko. Mokslininko žodis visados yra daugiau ar mažiau terminas, daugiau ar mažiau etiketė, prilipdyta prie daikto paviršiaus ir išreiškianti tik vieną kurią, dažniausiai atsitiktinę, daikto ypatybę. Todėl mokslas nemėgsta žodžio. Idea-

linė jo išraiškos priemonė yra formulė. Tuo tarpu filosofijai ir poezijai formulė yra karstas, kuriame sustingsta jų gyvybė. Juodvi abi esti gyvos tiktai žodžiu.

Tačiau žodis, kaip ir kiekvienas tikras žmogaus kūrinys, jeigu panaudosime H. Hartmanno terminologiją, yra dvisluogsnis. Pradine savo kilme žodis yra meniškas. Kitaip sakant, jo garsuose glūdi įvystytas konkretus ir individualus kurio nors daikto pergyvenimas. Jis yra garsinė-skiemeninė pergyvenimo išraiška, garsinis-skiemeninis pergyvenimo vaizdas. Vaizdinis pradas žodyje yra pirmykštis ir esminis. Galime šiandien jo ir nebejausti. Gali žodžio garsai šimtmečių eigoje ir pakisti. Gali jie net atitrūkti nuo pirmykščio tautos pergyvenimo. Tačiau savo esmėje žodis tūri garsais išreikštą daikto įspūdį. Ne patį daiktą, koks jis yra objektyvinėje tikrovėje, — tai būtų magiškas žodžio supratimas — bet subjektyvinį daikto įspūdį, kurį gavo žodį kuriąs žmogus.

Į šitą tad vaizdinį žodžio pradą ir atsiremia poezija. Šiuo atžvilgiu B. Croce teisingai mano, kad poezija nesanti kažkas svetima kasdieninei mūsų kalbai. Priešingai, poezijos branduolys glūdįs jau pačioje žodžio kilmėje. Poezija menininėmis savo lytimis tik išryškinanti, ištobulinanti ir atbaigianti šitą branduolį, kurį kiekvienas žmogus naudojąs savo kalboje, kuris tačiau pasiliekąs tarsi aptemęs ir todėl nesugaunamas. Poetas ištariąs tą patį žodį, bet taip, kad tasai branduolys atsiveriąs ir apsireiškiąs visu savo grožiu bei tobulumu. Kasdieninė kalba esanti sėkla, kuri išauganti ir pražydinti poezijoje. Kalba esanti poezijos priešlytis.

Vis dėlto vienas tik vaizdinis pradas žodžio visumos dar neišsemia. Žodyje glūdi ne tik garsinis įspūdžio — individualaus ir konkretaus — vaizdas, bet ir atitraukta — todėl bendra ir gimininė — sąvoka. Paliksime šalia neišspręstą klausimą, ar šitas sąvokinis pradas yra atsiradęs kartu su žodžiu ar vėliau jam įdiegtas refleksijos bei atotraukos keliu. Viena yra aišku, kad šiandien žodis yra ir sąvoka. Dar daugiau, šiandieninis žodis yra net daugiau sąvoka, negu vaizdas. Jeigu pirmykščio įspūdžio garsinis vaizdas žodyje

dabar yra apsitrynęs ir apiblukęs, tai sąvokinė jo pusė yra stipriai išryškėjusi. Visų aukštosios kultūros tautų kalba darosi atitrauktesnė ir atitrauktesnė. Sąvoka išsivysto, vaizdas menkėja. Sąvoka žodyje auga vaizdo sąskaita.

Į šitą tad sąvokinį žodžio pradą ir atsiremia filosofija. Aukščiau minėtą Crocės mintį reikia pratęsti ligi kalbos ir filosofijos santykių. Žodis slepia savyje ne tik poezijos, bet ir filosofijos branduolį. Kasdieninėje savo kalboje žmogus jį vartoja, bet neryškiai ir netikrai. Kasdienos kalboje sąvoka taip pat yra aptemusi, kaip ir vaizdas. Bet kai šitą žodį ištaria filosofas, sąvoka atgyja, nusikrato bet kuriuo individualumu bei konkretumu, pasidaro bendra ir atitraukta, todėl galinti išreikšti ir daikto esmę ir iš jos kylančius būtinius santykius. Šituo atžvilgiu kasdieninę kalbą taip pat galima vadinti sėkla, kuri išauga ir pražydi filosofijoje. Kalba yra ir filosofijos priešlytis.

Todėl nors filosofijos ir poezijos keliai, kaip matome, išsiskiria, nuvesdami šias dvi seseris į skirtingus išraiškos pavidalus (sąvoka-vaizdas), tačiau jų abiejų šaknys keroja toje pačioje dirvoje, būtent: žodyje. Žodis yra pirmykštė filosofijos ir poezijos jungtis. Jis jas abi pagimdo ir jas abi palaiko, nors ir kisdamas jų įtakoje. Poezijoje žodis virsta vaizdu, nors ir nenustoja pirmykščio sąvokinio prado. Filosofijoje žodis virsta sąvoka, nors ir nepraranda pirmykščio vaizdinio prado. Tačiau bent teoriškai galima įsivaizduoti kūrinį, kuriame abu šie pradai būtų išvystyti ligi aukščiausio laipsnio ir sykiu suderinti išvidinėje sutartinėje. Tokiame veikale žodis pasidarytų pilnutinis. Toks veikalas taptų filosofijos ir poezijos sinteze ne tik savo esme, bet ir išviršiniu pojustiniu savo pavidalu. Ar šitoks bandymas nėra Platono dialogai? Ar prie šitokios sintezės nepriartėja ir Dostojevskio Didžiojo Inkvizitoriaus legenda?

Vis dėlto filosofijos ir poezijos ryšiai čia dar nesibaigia. Romantikos poetai yra pastebėję ir iškėlę dar vieną jungtį, gilesnę ir mūsų reikalui net prasmingesnę, negu žodis. Štai pora pavyzdžių. „Ką turi bendro, — klausia Hölderlinas. — filosofija, ką turi bendro šalta šio mokslo didybė su poezija?"

Ir čia pat atsako: „Poezija, mano supratimu, yra šio mokslo pradžia ir galas. Tarsi Minerva iš Jupiterio galvos, jis kyla iš begalinės dieviškosios būties poezijos. Ir paslaptinguose poezijos šaltiniuose susibėga galop visa, kas buvo jame nesuderinama". Novalis teigia: „Poezija yra filosofijos didvyrė. Filosofija pakelia poeziją į principo aukštį".[2] Kitaip sakant, filosofija iš poezijos kyla ir esti joje atbaigiama, susijungiant joje skirtingiems filosofiniams pradams ir skirtingoms filosofinėms problemoms (Hölderlin); poezija iškovoja filosofijai kelią, tapdama jos šaukle, filosofija suteikia poezijai sąvokinę bendrą formą, paversdama ją principu (Novalis); filosofija ir poezija turi tą patį objektą,kurį jos išreiškia skirtingomis žodžio priemonėmis, tačiau kuris, būdamas tas pat, gali įgyti ir poetinę ir filosofinę formą. Jeigu laiko atžvilgiu Heideggerio pažiūras reikia laikyti Rilkės poezijos sufilosofinimu, tai esmės atžvilgiu lygiai gerai Rilkės poeziją galima vadinti Heideggerio filosofijos supoetinimu. Filosofija ir poezija ne tik iš bendro šaltinio (kalbos) kyla, bet nešasi ir bendrą turinį, kuriuo yra žmogiškasis būties suvokimas ir pergyvenimas. Šios dvi seserys turi ne tik tą pačią motiną, bet ir tą patį paveldėjimą.

Kad filosofijos objektas yra būtis ir kad būties suvokimas sudaro filosofinių kūrinių turinį, šiandien yra visiškai aišku. Ne taip tačiau aišku, kad tas pat yra ir poezijos objektas.

Dvisluogsnis yra ne tik žodis. Dvisluogsnis yra ir pats poetinis kūrinys. Jis turi pojustinę vaizdinę formą ir idėjinį suvokiamąjį turinį. Veikalo forma yra daugiau, negu tik išviršinė jo sąranga. Tai tasai pojustinis visumos pavidalas, kuris prabyla į mūsų pojūčius ir kurį mes pergyvename kaip ženklą. Kiekvieno poetinio kūrinio forma ką nors ženklina, ką nors reiškia, į ką nors nurodo. Kiekvieno kūrinio forma, kalbant Nietzschės žodžiais, yra strėlė į kitą upės krantą. Tasai pradas, kurį forma ženklina, į kurį ji nurodo, ir yra veikalo turinys. Turinys taip pat yra dau-

[2] Cit. H. J. Flechtner, Selbstbesinnung der Philosophie, 86 p., 1941.

giau, negu tik veiksmo eiga, negu tik ta medžiaga, kurią kūrėjas apdoroja. Turinys yra aukštesnė formos ženklinama ir reiškiama idėjinė tikrovė. Forma ir turinys yra esminiai kiekvieno poetinio veikalo pradai. Forma neša turinį ir jį išreiškia pojustiniu būdu. Ji yra ženklas mūsų dvasiai, todėl pergyvenama pojustiškai. Tuo tarpu turinys jau yra paskaitomas ir suprantamas. Todėl jis yra nebe regimasis, bet suvokiamasis poezijos pradas, surandamas formos reikšmėje. Šiuo atžvilgiu N. Berdiajevas teisingai sako, kad „kiekvienas menas yra simbolinis; jis yra tiltas tarp dviejų pasaulių; jis yra gilesnis tikrovės skelbėjas".[3] Ir juo poetas yra talentingesnis, juo jo kūriniai yra simboliškesni, kitaip sakant, juo jo formos reikšmė yra gilesnė. Genijaliuose kūriniuose formos vaizdingumas susieina draugėn su turinio idėjingumu. Juose glūdi jau nebe tik paprastas kasdieninis įspūdis, bet ištisas poeto išvidinis pasaulis, su pagrindiniu jo nusistatymu būties atžvilgiu. Juose glūdi poeto filosofija, išreikšta be abejo ne sąvokiniu žodžio pradu, tačiau nemažiau gili ir nemažiau visuotinė. „Kas yra poeto pasaulėžiūra?" — klausia Berdiajevas. Ir atsako: „Tai jo turimas pasaulio suvokimas, jo intuityvinis įsibrovimas į išvidinę pasaulio esmę. Tai visa, kas kuriančiajam apsireiškia pasaulio ir gyvenimo atžvilgiu".[4] Poetas savo veikalų turiniu pasako mums ne kurią nors tikrovės dalelę, ne vieną kurią daiktų ypatybę, bet visuminį savo nusistatymą pačios būties — jos esmės ir prasmės — atžvilgiu. Poetinių kūrinių turinį sudaro poeto pasaulėžiūra. Poetas, kaip filosofas, suvokia būtį jos visumoje. Gali šitas jo suvokimas turėti kitokį psichologinį kelią. Gali jis būti išreikštas kitokiomis priemonėmis. Tačiau jis visados pasilieka būties suvokimas ir būties pergyvenimas. Poezijos objektas — giliausia šio žodžio prasme — yra būtis. Tai ją poetas pergyvena savo intuicijose ir regėjimuose. Tai ją jis reiškia savo vaizdais ir simboliais. Tai ji sudaro giliausią kiekvieno veikalo turinį. Poezija yra būties per-

[3] Die Weltanschauung Dostojewskijs, 13 p., 1925.
[4] Op. cit. 3 p.

gyvenimas ir šito pergyvenimo išreiškimas vaizdinėmis žodžio priemonėmis. Todėl visiškai pagrįstai H. Rickertas atkreipia mūsų dėmesį į reikalą suprasti šitą neformuluotą poeto pasaulėžiūrą, šitą visuminį būties pergyvenimą, jeigu norime suprasti dailiosios literatūros veikalus net ir kaip poezijos kūrinius.[5]

Čia glūdi metafizinis, Heideggerio taip stipriai — gal net per stipriai — pabrėžtas poezijos pagrindas. „Poezija, — sako jis, — nėra tik puošni mūsų buvimo palydovė, nėra tik laikinis susižavėjimas arba tik susijaudinimas bei smagus pokalbis. Poezija yra istoriją laikantis pagrindas. Todėl ji nėra tik kultūros apraiška, tuo labiau tik gryna išraiška kokios nors ‚kultūros sielos'. Mūsų buvimas savo pagrinde yra poetinis".[6] Tuo Heideggeris nori pasakyti, kad poezija, kaip žmogiškoji kūryba, pasiekia pačias mūsų buvimo gelmes, kad jos kūrimas yra sykiu ir mūsų buvimo kūrimas. Šią mintį jis dar aiškiau išreiškia kitu sakiniu: „Poezija yra kuriamasis pavadinimas visų daiktų būties ir esmės. Ji nėra savavališkas pavadinimas, bet toks, kuriuo išeina aikštėn tai, ką mes kasdieninėje kalboje kalbame ir svarstome".[7] Todėl poezijos kalba pasidaro esmingiausia ir metafiziškiausia. Žodis, kuris kasdienoje buvo nusitrynęs, poezijoje vėl prabyla visu savo ryškumu, atgaivindamas pirmykščius savo ryšius su daiktu ir šitą daiktą išreikšdamas taip tobulai, kiek tik žmogui yra įmanoma. Tik paviršium žiūrint, poezija atrodo esanti netikra. Tačiau savo gelmėse ji slepia pačią būties tikrovę. „Poezija, — sako toliau Heideggeris, — pažadina netikrovės ir sapno įspūdį, palyginus ją su apčiuopiama ir gryna tikrove, kurioje mes manome esą namie. Ir vis dėlto, priešingai, tikrovė yra tai, ką poetas sako ir prisiima".[8] Iš tikro, jeigu poezija yra kuriamasis pavadinimas, jeigu ji savame žodyje neša daikto esmę ir jo būtį, savaime ji virsta didesne tikrove už visa tai, kas pavadina daiktus tik pripuolamai ir kas iškelia tik atsitik-

5 Goethes Faust, 9 p., 1932.
6 Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 11 p., 1937.
7 Op. cit. 11—12 p.
8 Op. cit. 13 p.

tines daikto savybes, nes esmė visados yra tikresnė už savo prietapas. Todėl ne poezija yra sapnas ir svajonė, bet kasdieninė realybė, apreiškianti mums tik banalų mūsų buvimo paviršių, o uždengianti nuo mūsų aną aukštesnę, gilesnę ir prasmingesnę tikrovę, prabylančią į mus poetiniuose kūriniuose. Iš poezijos kalba pati būtis savo visumoje ir esmėje: būtis nesuskaldyta dalimis, kaip moksluose, ir nesubanalinta savo prasme, kaip kasdienoje.

Šitoje vietoje mes paregime esminę poezijos ir filosofijos tapatybę. Savo esmėje filosofija ir poezija yra tas pats dalykas. Abi jos yra kuriamasis daikto pavadinimas. Abi jos išreiškia tą pačią vieną būtį. Abi jos yra kūryba žodyje ir per žodį. Iš jų abiejų gema esmės pasauliai, tikresni už bet kurią neesminę realybę. Būtis yra giliausias jų pagrindas ir objektas; kuriamasis pavadinimas yra jų kūrybos forma; žodis — jų kūrybos priemonė. Jeigu būtį kūrybiškai pavadinsime, pasigaudami vaizdinio prado žodyje, turėsime poeziją. Jeigu tą pačią būtį kūrybiškai pavadinsime, pasigaudami sąvokinio prado žodyje, gausime filosofiją. Filosofija ir poezija yra dvi to paties dalyko pusės. Surištos savo pagrindu ir savo esme, jos persiskiria tik išviršiniuose objektyviniuose savo pavidaluose.

Šita esminė tapatybė leidžia mums į poetinį veikalą pažiūrėti filosofiniu atžvilgiu ir jame glūdinčią pasaulėjautą bei pasaulėžiūrą išreikšti protinėmis atitrauktomis sąvokomis. Kitaip sakant, šita tapatybė leidžia poeziją sufilosofinti ir filosofiją supoetinti ne tik teoriškai, nes argi „Dieviškoji Komedija" nėra šv. Tomo Akviniečio filosofijos supoetinimas?). Poezijos sufilosofinimas nėra jos sužalojimas ar iškreipimas, kaip kai kas linktų manyti. Poetinis kūrinys, perėjęs per filosofo dvasią, iš esmės pasilieka toks pat. Tik jo turinys, jo formos reiškiama aukštesnė idėjinė tikrovė įgyja kitokį objektyvinį pavidalą. Būdamas poetinio veikalo turiniu, jis buvo išreikštas vaizdais ir simboliais. Jis kalbėjo į mūsų dvasią per pojūčius. Tapęs filosofinio veikalo turiniu,

jis yra išreiškiamas sąvokomis ir principais. Jis prabyla į mūsų dvasią per protą bei per refleksiją. Daugeliu atvejų jis dėl to pasidaro net aiškesnis ir suprantamesnis. Nauja filosofinė forma paryškina pagrindinius idėjinės kūrinio tikrovės bruožus, iškelia paslėptas jo užbraižas, pastato jį priešais mus ryšium su kitais mums jau artimais ir žinomais turiniais ir tuo būdu jį padaro prieinamesnį, negu tada, kai jis buvo apvilktas poetine forma. Poezijos veikalo idėjinės tikrovės pervedimas į filosofinę plotmę paryškina pačią tikrovę. Čia glūdi priežastis, kodėl retas geresnis poezijos kūrinys nėra susilaukęs filosofinio aiškinimo. Poetinė kūrinio forma perteikia mums jo idėją visą kartu ir visą jos pilnatvėje. Vaizdas ir simbolis juk negali būti skaldomi. Todėl šitą idėją mes priimame kaip nepaprastai žavingą, mus patraukiančią, mus užkrečiančią, tačiau dažnai tamsią, turinčią neišreiškiamų bedugnių ir gelmių. Atsistojusi priešais mus vaizdo bei simbolio pavidalu, ji byloja mums galingai, bet sykiu ir mįslingai. Nevisados mes ją galime aprėpti. Nevisados galime nusileisti iš karto į jos reikšmingumo gelmes. Dažniausiai turime ties ja susimąstyti. Dažniausiai turime ją panagrinėti, palyginti su kitomis idėjomis, paanalizuoti jos sąrangą. Kitaip sakant, turime p a f i l o s o f u o t i, perkeldami ją iš vaizdinės plotmės į sąvokinę, iš vienkartinio intuityvinio suvokimo į dalinį refleksinį. Tai yra kasdien patiriamas mūsų santykis su poetiniais veikalais. M e s s u f i l o s o f i n a m e v i s a, s u k u o t i k s u s i d u r i a m e p o e t i n i u p a v i d a l u. Tik intuityviškai pergyventas ir refleksiškai suvoktas poezijos kūrinys pasidaro priimtas savo visumoje. Tik tuomet jis atidaro savo paslaptis ir anos aukštesnės tikrovės šviesa nušviečia mūsų dvasią. Filosofavimas poetinio kūrinio akivaizdoje įvykdo minėtą Novalio reikalavimą: jis pakelia poetinę idėją į principo aukštį.

Tuo būdu daros nubrėžtas kelias prieiti prie Didžiojo Inkvizitoriaus legendos.

Tačiau yra dar vienas, šį sykį jau specialus, pagrindas, kodėl filosofijos ir poezijos tapatybės dėsnį mes norime

pritaikyti Dostojevskio pasakojimui. Jeigu Heideggerio filosofija visai teisingai gali būti laikoma Rilkės poezijos komentaru, tai Didžiojo Inkvizitoriaus legenda taip pat, o gal net dar labiau, gali būti laikoma Solovjovo pasaulėžiūros poetiniu perdirbimu. Prof. Vl. Šilkarskis savo studijoje „Solowjew und Dostojewskij" (Bonn, 1948) imasi uždavinio atskleisti Didžiojo Inkvizitoriaus atsiradimo istoriją. Pirmaisiais 1878 metų mėnesiais Petrapilyje Solovjovas nemažam klausytojų būriui laikė eilę paskaitų apie dievažmogiškumą. „Dostojevskis buvo nuolatinis šių paskaitų lankytojas, kuriose Solovjovo pasaulėžiūra pirmą sykį buvo vispusiškai išreikšta. Krikščionybės, o ypatingai Romos Katalikybės išsigimimas buvo sunki, tačiau patraukli problema, kurią Solovjovas išvystė savo paskaitose ir kuri greitai virto „generaline ataka" prieš Romą ir apskritai prieš visą Vakarų Krikščionybę. „Visą dvasinį Vakarų išsivystymą, — sako prof. Vl. Šilkarskis, — apspręstą Romos linkmės, Solovjovas vaizduoja kaip būtiną ir nuoseklų nuslydimą nuo pirmykštės krikščioniškojo tikėjimo bei gyvenimo aukštumos... Ši samprata įspūdingo vieningumo įgyja kaip tik todėl, kad Solovjovas svarbiausiems šio nuslydimo laiptams pritaiko Evangelijos pasakojimą apie tris Kristaus gundymus. Šiems gundymams, kuriems atsispyrė Išganytojas, esą visiškai pasidavė Vakarų dvasia, Romos vedama didžiaisiais savo keliais. Be abejo, tai įvyko ne iš karto, bet trimis ilgais jos istorijoje vienas po kito einančiais išsigimimo tarpsniais. Į pirmąjį laipsnį, paskui kurį būtinai turėjo eiti kiti, nusmuko Vakarų dvasia, galutinai Romos apvaldyta, tuo būdu, kad buvo suviliota viršinės valdžios. Katalikų Bažnyčia paėmusi cezarių kardą ir mėginusi valstybinėmis prievartos priemonėmis pasinaudoti savo tikslui pasiekti... Jėgos klystkeliu greitai pasekė antrasis klystkelis. Vakarai pateko į racionalistinio hybris nagus, būtent, į proto puikybę. Šiuo klystkeliu ėjo protestantizmas, kuris Apreiškimo vietoje pastatė žmogiškojo proto arba, tiksliau sakant, žmogiškojo suvokimo sprendimus..." Ir galop „milžiniškos putlaus proto šventyklos griuvėsiuose pasirodė

trečiasis ir pats pavojingiausias Vakarų klystkelis, kurį galima pavadinti materialistine kūno puikybe. Vakarai panorėjo akmenis paversti duona ir tuo būdu nutildyti tiek kūninį, tiek dvasinį alkį. Vadinasi, Kristaus darbas buvęs visiškai sugriautas ir sunaikintas" (8—9 p.).

Lengva suprasti, kad šitokios Solovjovo pažiūros darė Dostojevskiui gilios įtakos. O jo kelionė į garsų vienuolyną Optina Pustyn, kur jį palydėjo Solovjovas, sustiprino ne tik jo draugystę su šiuo jaunu religijos filosofu, bet taip pat ir jo tikėjimą anksčiau girdėtomis išvadomis. Jeigu Dostojevskiui, kaip pastebi prof. Vl. Šilkarskis, kai kurie Solovjovo abstraktaus mąstymo vingiai liko svetimi ar neprieinami, nes Solovjovas dažnai pakildavo į grynosios minties sritis ir todėl netekdavo ryšio su gyvenimišku patyrimu, tai vis dėlto anoji nuostabi visuma turėjo jį patraukti labai stipriai. O šioje visumoje jam darė galingiausio įspūdžio kaip tik tie pradai, kurie išreiškė jo giliausius įsitikinimus didingu, meniškai atbaigtu reginiu. Prie šių pradų tikriausiai priklausė Solovjovo padarytas Kristaus gundymų pritaikymas visam istoriniam Romos Bažnyčios darbui" (14 p.). Iš tikro, kaip netrukus matysime, Didžiojo Inkvizitoriaus legenda taip pat yra tų pačių Kristaus gundymų pritaikymas, tik jau ne vienai Romos Bažnyčiai, o visai žmonijos istorijai. Dostojevskis savo pasakojime eina tuo pačiu keliu, kaip ir Solovjovas. Jų turima pasaulėjauta ir pasaulėžiūra yra ta pati. Tiktai Solovjovas ją objektyvuoja sąvokiniu pavidalu, teikdamas jai filosofinių paskaitų formą, o Dostojevskis, priešingai, pasirenka poetinį priėjimą ir tą pačią aukštesnę idėjinę tikrovę objektyvuoja nuostabios legendos forma. Tačiau idėja, kuri išsivysto Solovjovo paskaitose ir Dostojevskio legendoje ir kuri šiuos genijalius kūrinius laiko, yra ta pati.

Čia, kaip pastebi prof. Šilkarskis, mes kaip tik randame raktą Didžiojo Inkvizitoriaus legendos kilmei. Čia taip pat randame raktą ir šios legendos aiškinimui. Dostojevskio kūrinyje glūdi labai gili istorijos metafizika. Ją tad

atskleisti, poetinius šio veikalo vaizdus ir simbolius išreikšti sąvokiškai ir konkrečią poetinę tikrovę pakelti į principų aukštį yra šios studijos uždaviniai. Kiek jie bus autoriui pasisekę, tesprendžia skaitytojas.

I

LEGENDOS PRASMĖ

1. Psichologinė legendos prasmė

Didžiojo Inkvizitoriaus legenda, Berdiajevo žodžiais tariant, yra mįslė. Ne tik dėl to, kad mums neaišku, katrą joje pusę palaiko autorius: inkvizitoriaus ar Kristaus; kas yra Ivano lūpose Kristaus gynimas: tikra Jo apologija ar pasityčiojąs pasmerkimas; bet, svarbiausia, dėl to, kad mums pasilieka tamsi pati pagrindinė legendos prasmė. Dostojevskio Didysis Inkvizitorius yra vienas „Brolių Karamazovų" romano skyrelis. Kas yra šitas skyrelis: nukrypimas nuo pagrindinės veikalo linkmės ar šitos linkmės išryškinimas? R. Guardini įspėja mus nelaikyti Didžiojo Inkvizitoriaus legendos poetinės laisvės šuoliu į šalį, nes „ji esanti įdėta tokioje svarbioje vietoje, kad pats vienas jos ten buvimas verčia ją mus sieti su viso romano turiniu".[1] Iš kitos tačiau pusės, ją skaitydami, mes negalime nusikratyti įspūdžiu, kad jos idėja toli gražu prašoka reikalą paryškinti Ivano nusistatymą Dievo ir pasaulio atžvilgiu. Labai galimas daiktas, kad Dostojevskis čia duoda žymiai daugiau, negu ir pats sąmoningai nori. Juk poeto sumanymai nevisados sutampa su kūrybine jo tikrove. Nekartą kūrinys atsilieka nuo kūrėjo planų, išreikšdamas tik dalį to, ko buvo norėta ir siekta. Bet nekartą taip pat kūrinys — ypač genijų darbuose — pralenkia kūrėjo sąmoningus apmatus ir atskiros konkretybės vaizdu atskleidžia tokių perspektyvų, kurios nustebina ir patį poetą. Argi visi kūriniai yra aiškinami pagal sąmoningus rašytojo norus? Ar poeto sumanymai jau yra pats autentiškiausias matas? Atrodo, kad šios rūšies kūrinį kaip tik turime Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje. Ką Dostojevskis sąmoningai n o r ė j o ja pasakyti, mes niekados, tur būt, neįspėsime. Gal net ir nėra reikalo spėti. Mums reikia atsiremti į tai, ką jis šita legenda iš tikro pasakė. O ja pasakė jis tiek

[1] Religiöse Gestalten, 112 p., 1947.

daug, kad žmogus valingai ir sąmoningai vargiai būtų galėjęs visa tai iš anksto suplanuoti. Legendos perspektyvos ir giliausia jos idėjų prasmė galėjo būti paregėtos tik didelio įkvėpimo metu, kada atsidaro daiktų paslaptys ir paaiškėja esminiai jų ryšiai.

Sąmoningo noro ir savaimingo įkvėpimo susikryžiavimas šioje legendoje kaip tik ir apsunkina jos supratimą. Filosofijos ir literatūros istorijoje ji buvo aiškinama gana įvairiai. Atskirų idėjų atžvilgiu jos nagrinėtojai (Berdiajevas, Frankas. Guardini, Rosanovas, Steinbüchelis, Wolynskis ir k.) dažniausiai tarp savęs sutinka. Visi pripažįsta, kad legendoje yra pasmerkiama prievarta, o ginama laisvė; kad žmogus yra vaizduojamas tragiškų priešginybių šviesoje; kad laimės problema čia užima centrinę vietą. Tačiau kai reikia pasakyti, kokią prasmę turi legendos v i s u m a, nuomonės pradeda išsiskirti. Vieni mano, kad šitas veikalas teturi psichologinės prasmės, kaip Ivano Karamazovo pasaulėžiūros ir charakterio apraiška. Kiti regi jame moralinę prasmę, svarstydami legendą kaip Katalikybės išsigimimo kritiką. Ir abeji neklysta. Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje esama pradų, į kuriuos įvairios sampratos atsiremia ir kurie šitas sampratas kaip tik pagrindžia. Šį Dostojevskio kūrinį galima aiškinti labai įvairiai, nes jis yra nepaprastai turtingas savo idėjomis ir savo simbolika. Pasilieka tik klausimas, ar šitie aiškinimai — nors ir pagrįsti kiekvienas savo esmėje — išsemia legendos visumą, ar, galimas daiktas, yra tik atskirų jos idėjų, atskirų jos atžvilgių ir atskirų jos pradų sampratos. Legendos turtingumas leidžia mums eiti prie jos įvairiais keliais. Visi šitie keliai gali būti tikri. Mums tik reikia pasirinkti, kuris iš jų veda į pačią legendos visumą, kuris leidžia mums suprasti ne tik atskiras jos idėjas, bet ir ją pačią jos visumoje ir vienybėje. Neabejodami tad atskirų kelių ir atskirų aiškinimų tikrumu, mes norėtume vis dėlto pajieškoti c e n t r i n i o kelio ir, juo eidami, iškelti p a g r i n d i n ę legendos idėją ir tuo pačiu bent priartėti prie galutinės šio didelio kūrinio prasmės.

Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra savotiška tuo, kad ji turi du autoriu: Dostojevskį ir Ivaną Karamazovą. Dostojevskis „Brolių Karamazovų" romane ją kuria ne tiesioginiu būdu, bet papasakodina Ivano lūpomis. Ivanas Karamazovas yra labai savotiškas žmogus. Jo brolis Alioša sykį jam pastebi: „Dimitrijus (kitas Ivano brolis. Aut.) sako apie tave: Ivanas yra kapas. Bet aš sakau: Ivanas yra mįslė". Šis kapo ir mįslės sugretinimas kaip tik išreiškia Ivano charakterį. Kapo bruožai jam kyla, kaip jis pats kartą prisipažįsta, iš jo, „karamazoviško žemumo". Tai jėga, kuri viską iškenčia ir išlaiko. Ivanas yra sūnus girtuoklio, ištvirkėlio, lupikautojo tėvo ir našlaite augusios, senos generolienės, iškankintos, moterystėje nelaimingos, isteriškos, tačiau savo dvasia kilnios ir gražios motinos. Šitoks paveldėjimas paliko ryškių pėdsakų ir Ivano dvasioje. Jis yra savotiškai suskilęs. Žemiškoji kūno jėga yra jame įgijusi savotiško savarankiškumo. Jis jaučia jos žemumą, bet negali jos nugalėti ir ją suderinti su savo dvasia. Ivanas sunkiai serga. Jo liga glūdi kažkur jo sielos gelmėse. Jis jaučia savo irimą. Jis jaučia, kad jame gyvena žemas žmogus, lekajus, negarbingas ir niekšingas padaras, ypač ryškiai pasirodęs Ivano pasikalbėjime su Smerdiakovu, kada Ivanas netiesioginiu būdu, tačiau savo pasąmonėje aiškiai jausdamas, duoda sutikimą nužudyti savo tėvą. „Aš esu lekajus. Aš esu blakė" — kartoja Ivanas nesykį. Ir šitas lekajus, šita žema, atsipalaidavusi jėga traukia Ivaną į žemę, į gamtą, į demoniškumą ir sykiu į mirtį. Ivanas yra kapas, nes jis nešioja savyje žmogiškosios prigimties supuvimą.

Tačiau Ivanas yra ir mįslė. Jis yra gilus savo prigimtimi. Jis, nors ir būdamas „euklidinės dvasios", mėgina savo protu įsiskverbti į pasaulio santvarkos gelmes, iš jų pasisemti išminties ir gyvenimo pažinimo. Tačiau visi Ivano keliami klausimai, visa jo išmintis ir sprendimai yra nenušviesti skaidria tiesos šviesa. Visi jie yra tamsūs. Prie visų jų stovi dideli klaustukai. Ivanas atmeta viską, ko jo protas suvokti nepajėgia. Tačiau vietoje atmestųjų sprendimų jis nepastato nieko naujo. Ivanas gyvena mįslės gyvenimą. Visomis jė-

gomis jis stengiasi šitą mįslę atspėti. Tačiau kiekvieną kartą šis darbas jam nepavyksta. Jo mįslė yra begalo tamsi ir begalo sunki, nes jos objektas yra A b s o l i u t a s. Už visų Ivano klausimų ir sprendimų stovi D i e v a s. Savo neaiškumu Jis vargina Ivano mintį. Savo darbais Jis kelia jam kančią. Savo nekintamumu Jis žadina jo dvasios nerimą. Ivanas Dievo neneigia. Tiesa, kai kuriais savo dvasinės tamsos momentais jis suabejoja Jo buvimu arba bent pradeda ironizuoti šią sunkią problemą. Jo ironija ir skepticizmas žadina kituose įspūdžio, esą Ivanas yra mažų mažiausia agnostikas. Tokios prasmės turi, sakysime, senio Zosimos pastaba, kad Ivanas greičiausiai netikįs į sielos nemirtingumą, nei į tai, ką yra parašęs Bažnyčios klausimu. Tačiau tai yra tik nepaliaujamo ir sykiu nevaisingo jieškojimo apraiška. Savo dvasios gelmėse Ivanas nešioja Dievą kaip kokią didžiulę neįspėtą mįslę, prie kurios jis grįžta net haliucinacijų metu (plg. jo pasikalbėjimą su velniu) ir kurios neišspręsdamas jis serga ir kenčia. Viename pasikalbėjime su Dimitrijumi Alioša gražiai apibūdina bendrą Ivano nuotaiką: „Ivanas nejieško nei pinigų, nei ramybės. Jis greičiau jieško kančios".

Šitas tad žmogus prisipažįsta savo broliui Aliošai sukūręs „maždaug prieš metus" poemą, savotiškai „absurdišką istoriją", kurią galįs čia pat papasakoti, jeigu tik Alioša turįs dar dešimtį minučių laiko. Ivano pasiūlymas atsiranda ne pripuolamai. Jis yra išvada ilgo abiejų brolių pasikalbėjimo „Sostinės" svetainėje. Užsisakę žuvies sriubos ir arbatos, juodu pradeda, kaip rusams įprasta, šnekėtis ne apie kasdienos reikalus, bet apie pačias giliausias buvimo paslaptis. Dievas ir jo santykiai su pasauliu greit virsta centriniu šio pokalbio klausimu. Nors Ivanas vienoje vietoje ironiškai ir pataria Aliošai negalvoti, ar Dievas yra ar ne, nes tai klausimai, netinką dvasiai, sukurtai trijuose matavimuose, tačiau pats nuolatos prie jų grįžta ir nuolatos juos sprendžia. Ir šitas jo sprendimas yra labai savotiškas. Keletą kartų jis Aliošai primygtinai pabrėžia: „Aš tau pareiškiu, kad Dievą aš kaip tik pripažįstu... Aš pripažįstu Dievą ir ne tik Jį. Dar daugiau, aš pripažįstu ir Jo visuotinę išmintį ir Jo tiks-

lą, kurs mums visiškai užsklęstas; aš tikiu į išvidinę tvarką, į gyvenimo prasmę; aš tikiu į amžinąją sandorą". Vis dėlto šitas prisipažinimas Ivano nenuramina. Baigdamas savo Credo, Ivanas pabrėžia: „Dievą aš pripažįstu. Bet visu pagarbos pareiškimu aš grąžinu Jam savą įėjimo bilietą". Kitaip sakant, Ivanas neigia ne Dievą, bet Jo sukurtą tvarką. „Ne Dievo aš nepripažįstu, — pasisako jis labai aiškiai, — bet Jo sukurto pasaulio". Ivanas net teigia, kad gali šita tvarka būti, kokia ji nori, „gali lygiagretės linijos susikirsti, galiu aš tai pats matyti ir sakyti, kad jos susikerta. Ir vis dėlto aš to nepripažinsiu. Štai mano būtis, štai mano teigimas, Alioša". Dieviškosios tvarkos buvimas ir jos pripažinimas Ivano sąmonėje yra persiskyrę. Šitos tvarkos, kiek ji reiškiasi mūsajame pasaulyje, Ivanas negali pateisinti. Jis neranda pagrindo laikyti ją vertinga ir todėl atsisako į ją įsijungti, nors ir pripažįsta realų jos buvimą. Jis pasilieka šalia dieviškojo pasaulio, pasilieka vienišas, negalėdamas susitaikyti su tuo, ką Dievas yra padaręs. Pašaukdamas Ivaną būti, Dievas yra jam tarsi davęs bilietą įeiti į Jo kūriniją ir dalintis Jo kūrybos vaisiais. Negalėdamas pasaulio bei gyvenimo pateisinti, Ivanas grąžina šitą bilietą Dievui atgal ir pasilieka vienas su savo mintimi. Šiuo atžvilgiu Ivanas, pasinaudojant M. Schelerio tipologija, galėtų būti vadinamas „homo atheista", vadinasi, žmogumi, kuris nors teoriškai Dievą ir pripažįsta (Kanto priešginybė!), tačiau kuris Jį pastumia į šalį, norėdamas išgelbėti savą laisvę ir savą vertybių supratimą bei pergyvenimą.

„Ar gali man paaiškinti, kodėl tu pasaulio nepripažįsti?" — paklausia Alioša Ivaną. Atsakydamas į šitą paklausimą, Ivanas pradeda dėstyti nepaprastai painią ir niekados neišsprendžiamą blogio prasmės problemą. Blogio, ypatingai kančios buvimas pasaulyje jam atrodo esanti nieku nepagrįsta ir niekaip nepateisinama nesąmonė. Ir norėdamas išreikšti visą kančios baisumą, Ivanas leidžiasi į pačias jos neprasmingumo gelmes. Jis nekaltina Dievo dėl suaugusiųjų kančios. „Aš nekalbu apie suaugusius. Jie yra priklūs ir neverti jokios meilės. Jiems tinka tam tikra atpildo rūšis. Jie

valgė obuolį, jie pažino, kas gera ir kas pikta, jie pasidarė kaip dievai. Jie ir šiandien nesiliauja obuolio valgę". Kiek vėliau Ivanas kartoja tą pačią mintį: „Aš nekalbu apie suaugusiųjų kentėjimus. Jie valgė obuolį ir trauk juos velniai". Tačiau be suaugusiųjų pasaulyje esama ir vaikų kančios. Dėl ko vaikai kenčia? „Juk jie nevalgė obuolio ir yra dar nekalti... Jeigu visi turi kęsti, kad išpirktų amžiną sandorą, tai ką bendro su ja turi vaikai? Pasakyk man! Juk visiškai nesuprantama, kodėl jie turi kentėti ir kodėl kentėjimais jie turi išpirkti sandorą?" Ir šitoje vietoje Ivanas papasakoja Aliošai ištisą eilę baisių baisiausių istorijų, kurios kaip tik ir turinčios parodyti vaikų kentėjimų neprasmingumą ir sykiu dieviškosios pasaulio tvarkos nepriimtinumą. Jis pasakoja, kaip turkai, kovose su rusais, atplėšdavę kūdikius nuo motinos krūčių, išmesdavę juos į viršų ir pagaudavę krintančius ant durtuvų; kaip jie atkišdavę vaikui pištalietą ir kai šis šypsodamasis tiesdavęs rankutes jam paimti, iššaudavę ir sutriuškindavę vaikui galvą; kaip vienas vaikas, sviesdamas akmenį, sužeidęs generolo šunį ir kaip generolas, surengęs medžioklę, liepęs anam vaikui bėgti, užsiundęs ant jo šunis, kurie jį sudraskę į gabalėlius; kaip vienas tėvas plakęs savo septynerių metų dukrelę, plakęs minutę, penkias minutes, paskui juo tolyn, juo smarkyn ir kaip teismas, dideliam minios pasigėrėjimui, šitą tėvą išteisinęs. Visos šitos istorijos, kurių Ivanas sakosi turįs prisirinkęs gana daug, neduodančios jam ramybės, ir jų akivaizdoje jis negalįs sutikti įsijungti į dieviškąją tvarką. „Aš noriu savo akimis matyti, — sako jis karčiai, — kaip elnias gulės šalia liūto ir kaip nužudytasis bučiuos savo žudiką. Aš noriu ten būti ir matyti, kaip visi staiga supras, kodėl visa tai yra buvę. Šiuo troškimu remiasi visos žemės religijos. Aš taip pat esu tikintysis. Bet štai — pasilieka vaikai. Ką aš su jais darysiu? Štai klausimas, kurio aš negaliu išspręsti. Šimtą kartų sakau: klausimų yra daug. Bet aš imu tik vaikus, nes čia nepaneigiamai aišku, ką aš noriu pasakyti". Vaikų kentėjimai, Ivano nuomone, geriausiai rodo pasaulio tvarkos neprasmingumą. Tokia tvarka, kur yra galima nekalto kūdi-

kio kančia, yra neverta pripažinti. „Tokia sandora, — sako Ivanas, — yra per brangiai įvertinta. Bent mano piniginė neleidžia man taip brangiai mokėti už įėjimą. Todėl aš ir skubu grąžinti bilietą. Jeigu aš esu padorus žmogus, man yra pareiga, kuo greičiausiai tai padaryti". Tarp Ivano ir Dievo stovi nekalto kūdikio kančia, kaip nesuardoma ir neperžengiama siena. Teodicėjos problema čia atsistoja visu ryškumu.

Pasakodamas vaikų kentėjimų istorijas, Ivanas vienoje vietoje paklausia: „Ar yra visame pasaulyje būtybė, kuri galėtų atleisti, kuri turėtų teisę atleisti?" Pasikalbėjimui einant prie galo, Alioša prisimena šitą klausimą: „Tu pirmiau klausei, — sako jis, — ar yra visame pasaulyje būtybė, kuri galėtų atleisti, kuri turėtų teisę atleisti. Bet juk tokia būtybė kaip tik yra! Ji gali viską atleisti, visiems be išimties ir už viską, nes ji pati už visus ir už viską išliejo nekaltą savo kraują. Tu Jį pamiršai. Juo remiasi visas statinys ir Jam bus šaukiama: Teisingas esi, Viešpatie, nes atsivėrė mums Tavo keliai". Tada Ivanas atsiliepia: „Ak, Vienintelis Nekaltasis ir Jo kraujas! Ne, aš Jo nepamiršau. Priešingai, visą laiką aš stebėjausi, kodėl tu man Jo nepakiši, nes kiti šitokiuose ginčuose Jį iškelia pirmoje vietoje". Tačiau užuot įsileidęs į tiesioginį ginčą dėl Kristaus teisės atleisti, Ivanas kaip tik pastebi, esąs sukūręs aną pradžioje minėtą poemą ir galįs ją papasakoti. „Tu parašei poezijos?" — nustemba Alioša. „O ne, — šypsodamasis atsako Ivanas. „Savo gyvenime nesu parašęs poros eilučių. Šitą poemą aš tik sugalvojau, jos neužrašydamas, ir palaikiau ją savo atmintyje. Aš sugalvojau ją susižavėjęs. Tu būsi pirmasis mano skaitytojas arba geriau klausytojas". Ir šitoje vietoje Ivanas kaip tik papasakoja Didžiojo Inkvizitoriaus legendą.

Legenda tad yra Ivano atsakymas Aliošai. Šiuo atžvilgiu ji yra tęsinys ankstyvesnio pasakojimo apie pasaulio neprasmingumą, apie kančios buvimą ir apie žmogaus negalią susiderinti su dieviškąja būties sąranga. Joje Ivanas tik išplečia ir pagilina tai, ką jau anksčiau buvo sakęs. Jau pats legendos įvadas yra Ivano nusistatymo

sustiprinimas. Jeigu pirmiau Ivanas pasakojo Aliošai apie kančias šiame pasaulyje ir kankintojais darė pačius žmones, tai legendos įvade jis pereina į anapusinę sritį ir pasakoja apie ano gyvenimo kančias, kurių autorius yra jau nebe žmogus, bet pats Dievas. Pirmiau Ivanas buvo prisirinkęs įvairiausių istorijų iš laikraščių. Dabar jis pasakoja apie šešioliktojo šimtmečio literatūrinius veikalus, vaizduojančius ano gyvenimo kentėjimus; apie dramas, kuriose veikia šventieji, Marija ir pats Viešpats Dievas. Tarsi netyčiomis jis pamini veikalą, pavadintą „Dievo Motinos kelionė po kančių šalį", kuriame Marija yra nužengdinama į pragarą. Ten ji gauna progos paregėti nusidėjėlių kančias. Visi jie plūduriuoja ugnies jūroje. Kai kurie yra taip giliai panirę, kad Dievas yra juos net pamiršęs. Dievo Motina susigraudina tokių kančių akivaizdoje, puola ant kelių prieš Aukščiausiojo sostą ir prašo atleisti visiems — be išimties. „Jos pasikalbėjimas su Dievu, — pastebi Ivanas, — yra nepaprastai įdomus. Ji maldauja, ji nenustoja maldavusi, o kai Dievas parodo jai pervertas savo Sūnaus kojas ir rankas, ją klausdamas: ‚kaip aš galiu atleisti Jo budeliams?' — ji liepia visiems šventiesiems, visiems kankiniams, visiems angelams ir arkangelams pulti su ja kartu ant kelių ir prašyti pasigailėjimo visiems be išimties". Marijos ir visų šventųjų maldos pasibaigiančios tuo, kad Dievas sutinkąs sustabdyti pasmerktųjų kančias nuo didžiojo penktadienio prieš Velykas ligi Sekminių.

Atpasakodamas Aliošai šitą senos dramos turinį, Ivanas kaip tik ir nori kančios neprasmingumą perkelti į aną pasaulį. Jis neveltui pasigailėjimo prašyti leidžia Marijai. Marijos prašymas kaip tik turįs atskleisti pragaro kentėjimų nepagrįstumą. Jeigu Dievas pasmerktuosius kankina todėl, kad jie nužudė Jo Sūnų, tai šitas Sūnus yra juk ir Marijos sūnus. Kodėl sūnaus budeliams gali dovanoti motina, o negali tėvas? Kodėl meldžia atleisti kankiniai, kurie patys buvo nužudyti? Kodėl galop tyli pats nužudytasis Dievo Sūnus? Ką reiškia tasai laikinis kančios sutabdymas? Jeigu galima kančias laikinai sustabdyti, kodėl nebūtų gali-

ma visiškai atleisti ir pasmerktuosius išvaduoti? Šitos Ivano pasakojimo įteigiamos mintys padaro Dievą kažkokiu budeliu, kažkokiu užkietėjėliu savo teisingume, kuris atsiremia į priežastingą kaltės ir bausmės ryšį, o pamiršta išskaistinančiąją meilės galią. Legendos įvadas virsta tolimesne eiga Ivano surengto Dievui teismo, dar aršesnio, negu vaikų istorijos. Kentėjimai šiame pasaulyje, tegul ir labai neprasmingi, dar baigiasi su kiekvieno kenčiančiojo mirtimi. Tuo tarpu kentėjimai aname gyvenime yra įamžinami. Tuo pačiu yra įamžinamas ir jų neprasmingumas, kaip visos dieviškosios tvarkos didžiulė ir nepaneigiama apraiška. Legendos įvadu Ivanas tik dar labiau pabrėžia savo nusistatymą neįsijungti į Dievo sukurtą tvarką ir pateisina savo norą grąžinti Jam įėjimo bilietą.

Tolimesnė legendos eiga taip pat organiškai įsijungia į visą Ivano pasaulėžiūrą. Nurodydamas į Kristų, Alioša nori sugriauti Ivano nusistatymą, nori išmušti jam iš rankų pagrindinį argumentą, kad Dievas sukūręs absurdišką tvarką, kurioje žmogus negalįs išsitekti. Tačiau pasakodamas legendą, Ivanas duoda Aliošai atsakymą, kuriame mėgina atskleisti, kad ir paties Kristaus sukurtoji tvarka yra absurdiška. Kristus atnešęs pasaulin savo mokslą ir jį paskelbęs. Tačiau šitas Jo mokslas esąs žmogui nepakeliamas. Jis tinkąs tik išrinktiesiems. Tuo tarpu milijonai paprastų kasdieninių žmonių nepajėgią šio mokslo reikalavimų įvykdyti, nes jie esą per silpni. Jų prigimtis trokštanti laimės, ramybės ir kasdieninio sotumo. Tuo tarpu jų vietoje Kristus atnešęs laisvę, nuolatinį nerimą ir kovą. Jo mokslas reikalaująs, kad žmogus apsispręstų pats pagal savo sąžinę, kad žemės duoną paliktų dangaus duonos dėliai, kad ištvertų nesuliejęs savo asmens su mase ir neištirpęs skruzdžių krūvoje. Tačiau šitokia Kristaus sukurta tvarka paprasto žmogaus, tojo „uomo cualunque“, kuris įgyja vis didesnės reikšmės ne tiek politikoje, kiek kultūroje, yra pergyvenama kaip sunki ir nepakeliama našta. Todėl, Ivano nuomone, esą absurdiška skelbti pasauliui tokius principus, kuriems jis pačia savo prigimtimi yra netikęs. Sava legenda Ivanas kaip tik nori

parodyti, kad Kristaus atnešta paskelbta tvarka istorijoje išsivysto į savo priešginybę kaip tik dėl išvidinio nesuderinamumo su žmogiškąja prigimtimi. Didysis inkvizitorius su savo šalininkais pradžioje taip pat buvo Kristaus mokiniai. Jie taip pat gyveno dykumose ir mito šaknelėmis. Tačiau supratę, kad Kristaus tvarka yra nepakeliama, jie grįžo atgal, pataisė Kristaus mokslą, pastatydami jį „ant paslapties, ant stebuklo ir ant autoriteto". Jie atėmė žmogui išvidinę ir išviršinę laisvę, kad padarytų jį ramų ir laimingą. Jie apsprendė jo sąžinę autoritetu, kad jam pačiam nereiktų apsispręsti. Jie paskelbė jo tikėjimą paslaptimi, kad jam nereiktų dėti pastangų jį suprasti. Jie padarė prieš jo akis stebukių, kad jis apsispręstų už tikėjimo tiesas ne dėl išvidinės žodžio, bet dėl išviršinės ženklo galios. Tačiau visas šitas „pataisymas" iš tikro buvo ne kas kita, kaip esminis Kristaus tvarkos paneigimas. Didysis inkvizitorius atsistojo priešais Kristų ne kaip Jo pratęsėjas, bet kaip galutinis ir esminis Jo paneigėjas. Todėl galų gale jis ir pats prisipažino, kad jis eina nebe su Kristumi, bet su j u o, su ana „išmintinga ir galinga dykumų dvasia". Penkiolikos šimtmečių pakako Kristaus tvarkai išsivystyti į savo priešginybę. Ir kas dėl to kaltas? Ne kas kitas, Ivano nuomone, kaip pats Kristus. Žemiškojo savo gyvenimo bei veikimo pradžioje Jis buvo įspėtas. Jam buvo parodyta tikroji žmogaus prigimtis. Jis buvo paragintas paimti į savo rankas duoną, stebuklą ir valdžią. Tačiau Jis nepaklausė. Jis atmetė gundymus, vadinasi, paniekino tikrovę, pasilikdamas tvirtai prie savo sumanytojo idealo. Tačiau šitas idealas pasirodė esąs peraukštas. Jis pasirodė esąs iliuzija, todėl visai nuosekliai ir sudužo. Kristaus sukurtoje tvarkoje ir — kas nuostabiausia — paties Kristaus vardu pradėjo veikti dykumos dvasia. Antikristas nugalėjo Kristų, kadangi šis nepaisė realios žmogiškosios prigimties. Savo pasakojimu Ivanas mėgina simboliškai išvystyti aną žinomą B. Pascalio posakį: „Qui veut faire l'ange, fait la bête".

Tai yra Ivano atsakymas Aliošai, atsakymas, duotas ne tiesioginiu būdu, ne racionalinio gimčo, bet poetinio kūrinio

pavidalu. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda Ivanas aiškiai nori pasakyti, kad savą įėjimo bilietą jis grąžina, nepaisydamas nė Kristaus, nes šis taip pat eina Dievo pėdomis ir taip pat pratęsia absurdišką Dievo tvarką. Dievą teisė pats Ivanas. Kristaus teisėju jis padaro inkvizitorių, kuris savo kalboje išnarplioja žmogiškosios prigimties gelmes, stengdamasis parodyti, kaip labai šitos gelmės skiriasi nuo to, ko Kristus savo moksle reikalauja. Kristus visą laiką tyli, tarsi matytų savo nebepataisomą klaidą ir neturėtų ko pasakyti.

Šiuo atžvilgiu legenda iš tikro yra Ivano atsakymas. Joje Ivanas apreiškia ir savo charakterį ir savo santykius su Dievu bei su pasauliu. Kad ji įsipina į visą Ivano dvasios sąrangą, negalima abejoti jau tik dėl to, kad ją Dostojevskis padaro Ivano kūriniu. Kaip kiekvienas kūrėjas, taip ir Ivanas apsireiškia savo veikale. Ivano lūpomis pasakojama Didžiojo Inkvizitoriaus legenda virsta jo paties išpažintimi, jo giliausių pergyvenimų ir svarstymų apsireiškimu. Tai ir yra psichologinė jos prasmė. Ji yra tikra ir pagrįsta. Tačiau atrodo, kad legendos visumos ji neišsemia. Mūsų pažiūra Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra daugiau, negu tik poetinis Ivano charakterio ir jo pažiūrų vaizdas.

Ivano lūpose inkvizitoriaus žodžiai skamba kaip nepermaldaujama Kristaus elgesio ir Jo mokslo kritika. Vis dėlto, šituos žodžius skaitant, negalima nusikratyti įspūdžiu, kad visa šita kritika galų gale virsta gražiausia Kristaus apologija. Tokį įspūdį gauname ne tik mes. Tokį įspūdį gavo ir pirmasis legendos „skaitytojas" Alioša. Ivanui baigus jis sušuko: „Tavo poema yra Jėzaus pagarbinimas, bet ne paniekinimas, kaip tu norėjai!" Vadinasi, ir Alioša suprato, kad Ivanas norėjo čia pasiteisinti, norėjo kritikuoti Kristaus tvarką; kad inkvizitoriaus lūpomis kalbėjo jis pats; bet kad galų gale pro visus jo norus prasiveržė gilesnė prasmė, priešinga protiniams Ivano sumanymams. Užuot Kristų paniekinęs, sukritikavęs, parodęs Jo darbo absurdiškumą, Ivanas Jį galop pripažino ir pagarbino. Sąmoningai jis norėjo Alio-

šai parodyti, kad išsivystydama Kristaus tvarka prieina savo priešginybę, Tačiau pasirinkęs poetinio simbolio kelią, jis pats priėjo savo noro priešginybę: jo kritika virto apologija.

Šitoks legendos pasisukimas duoda pagrindo mums teigti, kad ji visa neišsisemia Ivano noru atsakyti Aliošai; kad Ivano pasiteisinimas ir savo pažiūrų pagrindimas sudaro tik pirmąjį planą, pro kurį prasiveržia gilesnės perspektyvos. Noras pasiteisinti yra ta konkretybė, iš kurios legenda gimė ir kuri davė jai dialektinę sąrangą. Tačiau supoetinta šita konkretybė įgijo aukštesnės prasmės, virto gilesnės tikrovės simboliu: jos dialektika praplatėjo, net suvisuotinėjo. Suvesti tad visą legendos prasmę tik į psichologinį Ivano reikalą apginti Aliošos akivaizdoje savo nusistatymą reikštų paneigti simbolinį šio veikalo pobūdį. Tokiu atveju mes suvoktume tik aną pirmąjį planą, tik psichologinius jos rėmus, tik psichologinį jos motyvą. Tuo tarpu antrasis jos planas, jos metafizinė-simbolinė prasmė pasiliktų neatskleista. O be šitos prasmės ji būtų tik paprastas vaizdelis, net tam tikros rūšies pamfletas, klaidingai paties Dostojevskio ir kitų laikomas geriausiu jo veikalu. Mes anaiptol neneigiame legendos ryšio — ir tai gana gilaus — su Ivano dvasia, su jo charakteriu ir su jo pažiūromis. Didžiojo Inkvizitoriaus legendą galima psichologiškai aiškinti. Ivano asmenybei suprasti ji duoda labai daug vertingos medžiagos. Mes tik norime pasakyti, kad ši legenda peržengia Ivano asmenybę ir veda mus į bendresnę bei gilesnę problematiką; kad psichologinė jos prasmė dar nėra jai pati giliausia. Dostojevskio Didysis Inkvizitorius yra Ivano atsakymas. Tačiau jis yra ir daugiau, negu tik atsakymas.

Čia mums darosi aiškus ir klausimas, ar galima šią legendą aiškinti skyrium nuo viso romano. Kai kas šią galimybę neigia. Guardini, pavyzdžiui, pastebi, kad „dažnai pasitaikanti praktika imti legendą kaip užbaigtą visumą suklastoja ir autoriaus norą ir suardo meninį ryšį".[2] Guardinio pažiūra Dostojevskio Didysis Inkvizitorius gali būti su-

[2] Op. cit. 114

prastas tik toje visumoje, kurioje jis stovi. Iš tikro, jeigu legendą suprasime tiktai kaip Ivano atsakymą, vadinasi, jeigu teiksime jai tiktai psichologinės prasmės, tuomet nebus galima jos atskirti nuo romano visumos. Išsisemdama Ivano charakterio ir jo pažiūrų apsireiškimu, ji pasiliks suaugusi su jo asmenybės išsivystymu ir turės tokios pat prasmės, kaip ir visi kiti jo vidaus gyvenimo ženklai: jo istorijos apie vaikus, jo pokalbis su velniu haliucinacijos metu, jo kalba teisme. Kaip šių dalykų negalima išimti iš romano ir teikti jiems savarankiškos prasmės, taip nebus galima išimti nė Didžiojo Inkvizitoriaus.

Tačiau jeigu ši legenda yra daugiau, negu tik Ivano atsakymas, vadinasi, daugiau, negu tik jo asmenybės apraiška, tuomet šitas „daugiau" kaip tik leis ją atsieti nuo viso romano. Turėdama, mūsų pažiūra, gilesnę metafizinę prasmę, ji savaime nuo Ivano asmenybės atsipalaiduoja ir virsta savarankiška visuma: ne išviršine savo sąranga, ne psichologine savo medžiaga, bet ana gilesne tikrove, kurią ji savo simbolika reiškia. Neišsisemdama psichologine prasme, ji tuo pačiu neišsitenka Ivano asmenybėje ir pasidaro galimà nagrinėti skyrium. Todėl atsiejant šitą legendą nuo viso „Brolių Karamazovų" romano, ji suvokiama kitu atžvilgiu, negu tada, kai ji pasilieka kaip organiška šio veikalo dalis. Paliekant ją romane, yra teigiama psichologinė jos prasmė kaip Ivano dvasios apraiška. Atskiriant ją nuo romano, yra mėginama atskleisti metafizinė-simbolinė jos prasmė, jau nebeturinti ryšio su Ivano charakteriu ir su jo pažiūromis. Legenda nėra Dostojevskio poetinės laisvės šuolis į šalį psichologiniu požiūriu. Tačiau gilia savo simbolika ji vis dėlto pralaužia romano sienas ir idėjiniu savo turiniu neišsitenka romano užbraižoje. Todėl nagrinėjant ją psichologiškai ir estetiškai-literatūriškai, ji turi būti imama „Brolių Karamazovų" visumoje, nes šiais atžvilgiais ji yra tikra romano dalis. Bet nagrinėjant ją filosofiškai, ieškant metafizinės-simbolinės jos prasmės ir norint atskleisti jos antrąjį planą, ne tik galima, bet ir reikia ją imti skyrium nuo romano kaip savarankišką visumą. Šiuo atveju nenukenčia

nei autoriaus dvasinis noras apreikšti Ivano nusistatymą (psichologinė pusė), nei meninis ryšys pavaizduoti Ivano asmenybės išsivystymą (estetinė pusė). Tuo tarpu legendos simboliškai reiškiama aukštesnė tikrovė atsiskleidžia mums visu savo grožiu ir nuostabumu.

2. Moralinė legendos prasmė

Antra galimybė suprasti Didžiojo Inkvizitoriaus legendą yra aiškinti ją kaip Katalikybės kritiką. Šiai samprotai pagrindas glūdi taip pat pačioje legendoje arba, tiksliau sakant, racionaliniame jos aiškinime, kurį duoda pats Ivanas ir kurį Alioša papildo.

Pasakodamas, kaip Kristus buvo inkvizitoriaus suimtas ir įmestas į kalėjimą ir kaip nakti atėjęs inkvizitorius pradeda Jam kalbėti, o Kristus visą laiką tyli, Ivanas šitaip paaiškina Aliošai šios tylos priežasti: „Senis juk pats Jam pasakė, kad Jis neturi teisės ką nors dar pridėti prie to, ką anksčiau buvo pasakęs". Ir kaip pavyzdį tuojau priduria Katalikybę: „Jeigu nori, tai kaip tik čia glūdi pagrindinis Romos Katalikybės bruožas — bent mano supratimu. Kitaip sakant: ‚viskas Tavo yra atiduota popiežiui, viskas dabar yra pas popiežių. Tu geriau visiškai nesirodyk, nekliudyk mums bent prieš laiką'. Šita prasme, — tęsia toliau Ivanas, — jie (vadinasi, Romos katalikai. A u t.) ne tik kalba, bet ir rašo — bent jėzuitai. Aš pats esu tai skaitęs jų teologų raštuose". Ivano tad aiškinimu Kristus tyli todėl, kad Jam pats inkvizitorius užčiaupia burną, primindamas, kad Jis kadaise pats savo mokslą ir savo valdžią perleidęs Petrui, o vėliau jo įpėdiniams. Ką tad naujo galėtų Kristus pridėti, ko nebūtų Bažnyčioje? Bažnyčia yra Kristaus darbo tęsinys. Ji esanti savaimingas Jo atneštos tvarkos išsivystymas. Todėl Kristui belieka tik nutilti šio išsivystymo akivaizdoje ir stebėti savo paties pasėtos sėklos brendimą. Juk Jis pats kadaise kalbėjo apie medį, kuris išauga iš mažučio grūdo. Per penkiolika šimtų metų šitas medis išaugo. O jeigu jo viršūnėje atsistojo inkvizitorius, tai čia kaltas yra ne kas kita, kaip tasai grūdelis, kuriame jau glūdėjo visos medžio užuomazgos. Inkvizitorius laiko save prigimtu Kristaus pasėtos sėk-

los vaisiumi ir todėl priima Kristaus tylą kaip savaime suprantamą dalyką.

Baigus Ivanui pasakoti legendą, Alioša pradeda ją taip pat aiškinti Katalikybės kritikos prasme. Pastebėjęs, kad pasakojimas yra „Jėzaus garbinimas, o ne niekinimas" ir kad ją reikia kaip tik t a i p suprasti, jis klausia Ivaną: „Ar tai yra ortodoksijos samprata?... Tai Roma ir tai nevisa Roma... Tai blogiausieji Katalikybės žmonės. Tai inkvizitoriai, jėzuitai... O tokių fantastinių žmonių, kaip tavo inkvizitorius, iš viso nėra... Mes pažįstame jėzuitus. Mes žinome, kas už jų slypi. Bet ar jie yra tuo, kuo tu juos vaizduoji? Anaiptol! Jie yra tik Romos armija, įsteigti būsimai, visus jungiančiai pasaulio imperijai su imperatoriumi, Romos Bažnyčios Galva, priešakyje... Tai jų idealas, bet be jokių paslapčių ir be didingos kančios... Tavo kenčiąs inkvizitorius yra tiktai fantazija". Atsakydamas į šituos Aliošos priekaištus, Ivanas vėl nurodo į Katalikybę: „Palauk, palauk" — kalbėjo Ivanas šypsodamasis. „Ar tu ištiesų manai, kad šis pastarasis keleto šimtmečių katalikiškasis sąjūdis — viduramžiais ir vėliau — tikrai buvo ne kas kita, kaip tik valdžios troškimas nešvarių žemės gėrybių dėliai?... Aš tave primygtinai klausiu, kodėl tu manai, kad jėzuitai ir inkvizitoriai yra tik tam, kad įgytų medžiaginių gėrybių? Kodėl tu tiki, kad tarp jų nėra nė vieno kenčiančio, kuris kankintųsi dėl didelio skausmo ir dėl didelės meilės žmonijai?". Ir čia Ivanas liepia Aliošai įsivaizduoti galimybę, kad tarp jėzuitų galėjo juk atsirasti bent vienas vienintelis, kuris, kaip ir jo inkvizitorius, mito dykumos šaknelėmis, kovojo su savo kūnu, kuris tačiau mylėjo žmoniją ir galų gale pamatė, kad „milijonai likusiųjų Dievo padarų yra sukurti tik patyčiai, kad jie niekados nesusidoros su savo laisve, kad iš šitų pagailos vertų sukilėlių niekados neišeis milžinai bokštui užbaigti". Todėl tasai vienintelis grįžo iš dykumos ir prisidėjo prie... „išmintingų žmonių". „Ar tu tikrai manai, — klausia Ivanas, — kad taip niekados negalėjo būti?"

Šiuo savo aiškinimu Ivanas nepaprastai pagilina paviršutinišką, Aliošos turimą Katalikybės sampratą. Aliošai atrodo,

kad Romos šalininkai yra permenki būti Ivano inkvizitoriaus atstovais, kad jie siekią tiktai valdžios, tiktai žemiškos galios ir garbės, bet neturį jokių šventų paslapčių, nekenčią jokios gilesnės kančios. Tuo tarpu Ivanas nurodo, kad ir tarp katalikų galį atsirasti kitokio pobūdžio žmonių; kad ir jie galį susijungti aukštesniam tikslui, negu tik valdžia ir turtai; kad jie iš tikro galį būti laikomi inkvizitoriaus idėjų nešėjais. Pataisydamas Aliošos sampratą, Ivanas tuo pačiu pagilina ir savo kritiką. Jam Katalikybė atrodo esanti ne sąjūdis pavergti pasaulį popiežiaus galiai, bet gilesnė inkvizitorinė idėja, savotiška Kristaus priešginybė, savotiškas sąjūdis, siekiąs paklusti anai dykumų dvasiai, „dvasiai griovimo ir mirties". Valdžios ir turtų noras esąs, pasak Ivano, tik paprastųjų Romos šalininkų troškimas ir siekimas. Tačiau labai galimas daiktas, kad „tarp Romos Bažnyčios galvų" buvo ir tokių, kurie, kaip inkvizitorius, grįžo iš dykumų ir pasiryžo padaryti žmones laimingus. „Kas žino, gal tasai prakeiktas senis, taip atkakliai ir savotiškai mylįs žmoniją, ir dabar tebegyvena ištisame būryje tokių pat atskirų senių, gyvena ne pripuolamai, bet sutartiniu būdu, tam tikroje sąjungoje, kuri jau seniai yra įkurta palaikyti paslaptims, saugoti joms nuo nelaimingų ir bejėgių žmonių ir tuo būdu padaryti juos laimingus". Pakaktų, kad atsirastų bent vienas vienintelis niekados nepavargstąs toksai žmogus, ir „gilesnė Romos idėja" išeitų aikštėn. Ivano tad pažiūra Romos katalikybėje esama dviejų pusių: i š v i r š i n ė s, kuri reiškiasi valdžios ir turtų noru ir kuriai atstovauja visa minia kasdieninių žmonių, ir i š v i d i n ė s, kuri reiškiasi noru padaryti žmones laimingus, pataisant Kristaus mokslą, ir kuriai atstovauja gal būt tik saujelė pačių aukščiausių Bažnyčios vadovų. Ivanas nė kiek neslepia, kad jo inkvizitorius kaip tik priklauso šitai saujelei.

Pats inkvizitorius savo kalboje taip pat nurodo į savo ryšį su Romos Bažnyčia ir save laiko jos atstovu bei jos darbo vykdytoju. Prisipažindamas, kad jis su savo šalininkais einąs jau nebe su Kristumi, bet su j u o, jis pastebi: „Jau seniai mes esame ne su Tavimi, bet su j u o; jau aš-

tuoni šimtai metų. Jau aštuoni šimtai metų, kai mes iš jo paėmėme tai, ką Tu buvai atstūmęs; paėmėme aną paskutinę dovaną, kurią jis Tau siūlė, rodydamas visas pasaulio karalystes. Mes paėmėme iš jo Romą ir cezarių kardą ir pasiskelbėme vieninteliais viešpačiais, vieninteliais pasaulio valdovais, nors ligi šiol mes savo darbo ir nesame dar užbaigę". Inkvizitoriaus mintis čia yra gana aiški. Jis kalba šešioliktajame šimtmetyje. Prieš aštuonis šimtus metų įvyko galutinis jo nusigrįžimas nuo Kristaus ir susijungimas su antikristu, įvyko ne kuriuo kitu būdu, kaip tik prisiimant „cezarių kardą". Nesunku ispėti, kad inkvizitorius čia turi galvoje bažnytinės valstybės įkūrimą, kada popiežius pasidarė ne tik dvasinis, bet ir pasaulinis valdovas. Gundydamas Kristų, velnias Jam rodė pasaulio karalystes ir jų didybę, žadėdamas jas atiduoti, jei tik Jis puls ant kelių ir jį pagarbins. Bet Kristus atstūmė šitą gundymą. Tuo tarpu Romos bažnyčia, Ivano pažiūra, šiam gundymui atsispirti nepajėgė. Aštuntajame savo gyvenimo šimtmetyje ji pasidavė pagundai, prisiėmė pasaulio karalystę, cezarių kardą ir sklentrą ir tuo būdu pagarbino požemių viešpatį. Nuo tada inkvizitorius ir mano einąs jau nebe su Kristumi, bet su juo. Nuo tada ir visa Romos Bažnyčia esanti virtusi Kristaus tvarkos priešginybe.

Galop legendos išviršinės aplinkybės taip pat yra susietos su Katalikybe. Vyksmas vyksta šešioliktajame šimtmetyje Ispanijoje, Sevilijos mieste „baisiausios inkvizicijos metu, kada Dievo garbei kasdien mušė į dangų laužų liepsnos", kurios degino eretikus. Legendos perkėlimas į Ispaniją turi gilesnės prasmės, negu iš sykio atrodo. Ispanija buvo šalis, kurioje Bažnyčios susijimas su valstybe buvo ypatingai ryškus. Jeigu kituose Europos kraštuose inkvizicija buvo daugiau ar mažiau bažnytinis dalykas, tai Ispanijoje ji greitai virto valstybės reikalu. Valstybė savo reikalams pajungė bažnytinius organus ir dvasiniu neištikimumu pridengė savo priešų persekiojimą. Todėl Ivanui šitas kraštas labiausiai ir tiko parodyt, kur nueina Bažnyčia, susidėjusi su pasauline galia. Cezarių kardo prisiėmimas buvo sykiu ir

šitam kardui nusilenkimas. Legendos vieta šiuo atžvilgiu yra gilios simbolinės prasmės. Tas pat reikia pasakyti ir apie jos veikėjus. Kristus pasirodo kaip tik tada, kai „iš vakaro puikioje, atviroje aikštėje karaliaus, viso dvaro, didikų, kardinolų ir gražuolių damų akivaizdoje, akivaizdoje nesuskaitomų Sevilijos minių didžiojo inkvizitoriaus įsakymu ad majorem Dei gloriam buvo sudegintas iš sykio visas šimtas eretikų". Atrodo, tarsi Kristus nusigąstų šios „aukos", virtusios Jo įsteigtos Nekruvinos Aukos priešginybe, tarsi prisimintų savo pranašo Dovydo žodžius „holocaustis non delectaberis" (Ps. 50, 17) ir todėl nužengtų žemėn pažiūrėt, kodėl šitaip yra atsitikę. Jungdamas Kristaus pasirodymą su pačiu didžiausiu inkvizicijos siautėjimu, Ivanas kaip tik nori atkreipti dėmesį į Katalikybę ir į jos istorinio reiškimosi būdus. Galop didysis inkvizitorius yra kardinolas, taigi vienas iš aukščiausių Romos Bažnyčios vadų. Dar daugiau, jis yra sykiu ir vienuolis, kasdieniniame gyvenime dėvįs ne kardinolo purpurą, bet paprastą „šiurkštų vienuolio abitą". Vadinas, jis jungia savyje ne tik bažnytinę išviršinę galią, bet ir išvidinę bažnytinę dvasią: tobulumo ir askezės dvasią. Jis yra reiškėjas ir išvidinio ir išviršinio Romos Bažnyčios gyvenimo. Šiuo atžvilgiu jis tain pat yra gilios reikšmės simbolis. Jis atstovauja visai Bažnyčiai.

Visa tad Didžiojo Inkvizitoriaus legendos sąranga — Ivano bei Aliošos aiškinimai, inkvizitoriaus prisipažinimai, išviršinės aplinkybės (laikas, vieta, veikėjai) — pagrįstai leidžia ją laikyti Katalikybės, kiek ji reiškiasi Romos Bažnyčioje, kritika ir tai neatlaidžia kritika. Romos Bažnyčia esanti į savo priešginybę išsivystęs Kristaus mokslas. Istorijoje ji atstovaujanti prievartiniam inkvizitoriškam pradui. Ji paklususi dykumos dvasiai ir įvykdžiusi jos reikalavimus, kuriuos Kristus kadaise buvo atmetęs. Todėl legendos ryšio su Romos Bažnyčios smerkimu paneigti negalima. Šia prasme ji nekartą buvo aiškinta. Dar daugiau, Katalikybės priešai pirmieji ją platino kaip vieną iš savos kovos priemonių.[3] Ir nenuostabu. Romos Bažnyčia buvo vienas iš labiausiai nekenčiamų Dostojevskio dalykų. Būdamas esmingai

rusiškas ir Dievo Karalystę pergyvendamas kaip grynai pneumatinę bendruomenę, jis negalėjo suprasti juridinės Vakarų dvasios ir pajausti bažnytinių institucijų prasmės. Jam todėl ne tik visa vakarietiškoji kultūra atrodė tarsi gražūs kapinių paminklai, bet ir Romos Bažnyčia buvo jo laikoma nutolusia nuo tikrosios Kristaus dvasios. Šitą tad savo pažiūrą jis ir objektyvavo Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje.

Vis dėlto būtų klaida galutinę legendos prasmę tematyti šioje Katalikybės kritikoje. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra ir Ivano atsakymas ir Katalikybės kritika. Šalia psichologinės prasmės ji turi ir moralinę prasmę — parodyti Katalikybės nukrypimus ir tuo pačiu išaukštinti provoslaviją. Tačiau kaip ji yra daugiau, negu tik atsakymas, taip lygiai ji yra ir daugiau, negu tik kritika. Šiuo atžvilgiu yra labai teisinga W. Rosanovo pastaba, kad visi senio prisipažinimai slepia savyje vedamąsias Romos Bažnyčios idėjas. Tačiau vargiai galima pašalinti mintį, kad šitos idėjos yra sykiu ir visos žmonijos išpažintis, išmintingiausias ir įžvalgiausias jos pačios likimo apmąstymas. Rosanovo nuomone, pro kritinį legendos paviršių mums prabyla kažkas gilesnio, kažkoks kitas pradas, susijęs su visa žmogiškąja prigimtimi ir su visu jo gyvenimu. Katalikybės kritika čia yra tik lukštas, kuris pridengia žymiai gilesnį branduolį.

Jeigu norėtume Didžiojo Inkvizitoriaus legendą laikyti tiktai Katalikybės kritika, turėtume paneigti ją kaip Ivano atsakymą. Norėdamas išlieti savo neapykantą Romos Bažnyčiai, Dostojevskis negalėjo šitos legendos dėti į Ivano lūpas ir net padaryti jį jos kūrėju. Tokiu atveju legenda būtų ne Ivano atsakymas Aliošai, ne jo nusistatymo apgynimas, bet šito nusistatymo paneigimas ir sugriovimas. Aliošos nurodymas į Kristų kaip tik būtų tokiu atveju Ivano pripažintas. Jeigu Ivanas, pasakodamas legendą, nori sukritikuoti Romos Bažnyčią, parodydamas jos nukrypimą nuo

[3] Plg. lietuviškąjį prof. A. Janulaičio, vieno iš Lietuvos antikatalikų vertimą (Vilnius, 1913).

tikrojo Kristaus mokslo, tai jis aiškiai jau iš pat pradžios atsistoja Kristaus pusėje ir darosi Jo gynėju prieš inkvizitorių. Tačiau šitokia prielaida prieštarauja pačiam pagrindiniam Ivano nusistatymui parodyti, kad ir Kristaus mokslas yra absurdiškos tvarkos pagrindėjas; kad Aliošos nurodymas į Kristų blogio ir kančios problemos anaiptol neišsprendžia. Ivanas nėra Kristaus gynėjas, bet Jo kritikas. Taip jį, kaip matėme, suprato ir Alioša. Alioša aiškiai jautė, kad Ivanas norėjo Kristų paniekinti. Jeigu legendos pabaigoje išėjo kitaip, tai ne dėl to, kad Ivanas pats būtų to norėjęs, bet dėl to, kad legenda, pastatyta ant dialektinio principo, pati pasisuko prieš jos autorių.

Tačiau būdamas Kristaus kritikas ir norėdamas Jį paneigti, Ivanas tuo pačiu negali būti kritikas Romos Bažnyčios, kuri, jo nuomone, esanti savaimingai ir natūraliai išsivysčiusi Kristaus mokslo priešginybė. Ivanas Romos Katalikybės nekritikuoja, bet tiktai rodo. Jis nelygina jos su Kristaus mokslu, kaip su idealu, nuo kurio ji būtų nutolusi ir už tai verta pasmerkimo. Anaiptol! Jis joje regi tik logišką Kristaus principų išsivystymą. Ivanas visu savo pasakojimu nori Aliošą įtikinti, kad Kristaus paskelbta tvarka taip lygiai yra absurdiška, kaip ir Dievo sukurtoji. Ir štai, Romos Bažnyčioje jis randa konkretų ir istorinį šito absurdiškumo įsikūnijimą. Todėl Katalikybė tarnauja Ivanui ne kaip kritikos objektas, bet kaip pavyzdys, kaip jo pažiūrų patvirtinimas. Jis tiesiog džiūgauja tokį pavyzdį radęs ir todėl nesutinka su Aliošos mėginimu Katalikybės panašumą su inkvizitorine idėja neigti arba jį suprasti tik paviršutiniškai. Pats Ivanas kaip tik mėgina jo atrastą pavyzdį Katalikybėje išaiškinti „gilesne Romos idėja", kurioje glūdėtų ir žmonijos meilė, ir didinga kančia, ir sykiu logiškai įvykdytas nusigręžimas nuo Kristaus. Romos Bažnyčioje, Ivano pažiūra, nebėra Kristaus, nes ji jau aštuntajame šimtmetyje nuėjusi su juo. Tačiau pati Bažnyčia dėl to nesanti kalta. Dėl to kaltas esąs Kristus, kuris skelbęs tokius principus, kad jie, vykdomi realiame gyvenime, neišvengiamai atsigręžę prieš Jį patį ir Jį paneigę.

Katalikybė esanti tik nuoseklus Kristaus principų išsiskleidimas istorijoje. Ivanas nuolatos pabrėžia inkvizitoriaus darbo gilų ryšį su laiku. Penkiolika šimtų metų inkvizitorius su savo šalininkais kentėjęs dėl žmonių laisvės, kol galop ją pergalėjęs. Aštuoni šimtai metų jis jau nebesąs su Kristumi. Visi šitie laiką reiškią posakiai rodo, kad Ivano priskirtam Kristaus principų absurdiškumui reikalinga tam tikra istorija, reikalingas tam tikras laiko tarpsnis, kuriame jie išsiskleidžia ir apreiškia savo nesuderinamumą su žmogaus prigimtimi. Romos Bažnyčia kaip tik esanti šitoks istorinis padaras, šitoks Kristaus dėsnių išsiskleidimas laike. Ji nesanti nuo Kristaus nuklydusi, pamesdama pradinį savo kelią. Priešingai, ji esanti tikrasis Kristaus tvarkos išsivystymas ir tuo būdu Jo paties paneigimas.

Tik šitaip suprantant Ivano nusistatymą Romos Bažnyčios atžvilgiu galima suderinti legendą kaip jo atsakymą Aliošai su tais nuolatiniais jo paties nurodymais į Katalikybę, į jėzuitus ir inkvizitorius. Mums šitie nurodymai skamba kaip kritika, žiauri ir nepagrįsta, nes mes Kristaus principus laikome idealu. Kritika jie atrodė ir Aliošai, kadangi ir jis yra ištikimas Kristui. Tačiau Ivano lūpose šitie nurodymai yra tik nušvietimas, tik pavyzdys, kuriuo jis nori konkrečiai pavaizduoti neišvengiamą Kristaus mokslo eigą į Jo paties priešginybę. Todėl šitas pavyzdys ne tik neprieštarauja jo nusistatymui, bet dar labiau jį sustiprina. Jis ne tik nėra Kristaus apgynimas, bet dar didesnė Jo kritika. Romos Bažnyčia legendoje yra kritikuojama, tik žiūrint iš mūsų, bet ne iš Ivano pusės.

Kaip tik todėl šita kritika ir negali sudaryti galutinės prasmės legendos visumoje. Legenda yra kritika. To neigti negalima. Tačiau šita kritika nėra giliausias ir galutinis legendos uždavinys. Pro visą šitą kritiką, kaip ir pro psichologinį Ivano atsakymą, prabyla žymiai gilesnė problematika, negu tik manomas Romos atitrūkimas nuo Kristaus. Pro ją prabyla, kaip Rozanovas aukščiau buvo pastebėjęs, visos žmonijos išpažintis, viso jos likimo apmąstymas, visos jos istorijos teismas. Kaip visur, taip ir Didžiojo Inkvizitoriaus

legendoje pasirodo nepaprastas Dostojevskio žaidimas priešginybėmis. Teisdamas Kristų, inkvizitorius nuteisia patį save. Kritikuodamas Kristų, Ivanas Jį apgina. Piešdamas Romos Bažnyčios vaizdą, jis nupiešia esminį visos žmonijos paveikslą. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda virsta žmonijos gyvenimo simboliu. Ji reiškia daugiau, negu pasako. Todėl Th. Kampmannas teisingai teigia, kad „kas perdaug prisiriša prie žodinės poeto kalbos, yra tykomas pavojaus pasidžiaugti tiktai Dostojevskio šventyklos fasadu, bet neįžengti į jos vidų ir nesuprasti tų amžinųjų klausimų, kuriuos pranašas kelia".[4] Žiūrint paviršiumi, Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra ir Ivano atsakymas Aliošai ir Romos Bažnyčios kritika. Bet tai yra tik šio didingo pastato fasadas. Jis yra realus ir aiškiai regimas. Tačiau jis yra dar ne viskas. Už jo eina pati šventovė, toji aukštesnė realybė, į kurią fasadas nurodo. Todėl mes kaip tik dabar norėtume peržengti šio fasado slenkstį ir įsibrauti į vidų, mėgindami pačioje šventykloje paskaityti tuos klausimus, kuriuos Dostojevskis ten yra iškėlęs ir sprendęs, vedamas ne estetinės kompozicijos, ne rūsčios neapykantos, bet tos visuotinės meilės žmonijai, kuria yra būdingi visi jo veikalai, ir kuriai prilygti vargiai gali kuris kitas pasaulio rašytojas[5].

---

[4] Plg. Dostojevski in Deutschland. 193—194 p. 1931.

[5] Šioje vietoje autorius nori pareikšti savo nuomonę legendoje esančios Vakarų Bažnyčios kritikos atžvilgiu. Šita kritika Dostojevskio pasakojime yra perteikiama ne tiesiog, peikiant Bažnyčios darbus ar jai vadovaujančių asmenų gyvenimą, bet jungiama asmeniškai su Kristaus mokslo kritika. Didysis inkvizitorius, kaip kardinolas ir vienuolis, atstovaudamas Vakarų Bažnyčiai, nori parodyti, kad jis buvęs nuoseklus, nutoldamas nuo Kristaus, kadangi šis skelbęs neįvykdomus ir žmogaus prigimčiai persunkius dėsnius. Tačiau, kaip matysime vėliau, visa ši inkvizitoriška Kristaus mokslo kritika neturi jokio pagrindo. Tuo pačiu netenka pagrindo ir Dostojevskio nurodymas į Vakarų Bažnyčią, kaip į Kristaus priešginybę. Šioje studijoje vykdomas Kristaus mokslo apgynimas tuo pačiu virsta ir Romos Bažnyčios apgynimu. Be abejo, tuo autorius nenori pasakyti, kad joje nebūtų ydų, kilusių iš žmogiškojo prado. Tačiau tokių ydų esama kiekvie-

3. Metafizinė legendos prasmė

Norėdami suvokti giliausią Didžiojo Inkvizitoriaus legendos prasmę, turime išeiti ne iš vieno kurio jos prado, ne iš vienos kurios joje glūdinčios idėjos, bet iš jos visumos, iš jos pilnutinės sąrangos. Atskiri pradai, atskiros idėjos, net atskiros dalys yra tik šitos visumos išsiskleidimas ir konkretus apsireiškimas. Jos šitą visumą palaiko, jos iškelia ją aikštėn, tačiau jos dar nėra pati šita visuma savo esmėje. Visuma glūdi giliau. Ji yra tasai išvidinis ryšys, toji neregima, bet reali forma, kuri sujungia atskiras idėjas tarp savęs, kuri jas suriša į vieną paveikslą ir kuri todėl neša mūsų ieškomą gilesnę ir galutinę prasmę. Kas tad sudaro Didžiojo Inkvizitoriaus legendos visumą? Kas yra jos anas išvidinis ryšys, anoji išvidinė forma, iš kurios kyla atskiros idėjos ir atskiri pradai?

Atidus legendos skaitytojas lengvai gali pastebėti, kad šitas Dostojevskio pasakojimas yra ne kas kita, kaip platėlesnis aiškinimas trijų Kristaus gundymų dykumoje. Prieš pradėdamas viešąjį savo gyvenimą bei veikimą, Kristus buvo

---

noje religinėje bendruomenėje. Bet kaip tik ne šias ydas turi galvoje Dostojevskis. Savo legendoje jis nori parodyti ne kasdienines žmoniškąsias Bažnyčios blogybes, bet aną „aukštesnę Romos idėją", kurios esmę sudaraš nutolimas nuo Kristaus. Iš tikro tačiau šita idėja, kaip matysime, yra paties Kristaus idėja. Atsilaikiusi prieš inkvizitoriaus kritiką, ji tuo pačiu netenka tos prasmės, kurią jai norėjo teikti Dostojevskis. Didysis inkvizitorius giliausia savo esme yra ne Romos Bažnyčios atstovas, bet atstovas jo, vadinasi, anos dykumų dvasios; atstovas žmogiškojo prado, pasidavusio trims gundymams ir tuo pačiu nutolusio ir nuo Kristaus ir nuo Jo įsteigtos Bažnyčios. Inkvizitoriaus kelias yra ne principinis Romos Bažnyčios, bet su dykumų dvasia einančio ateistinio ir nihilistinio žmogaus kelias, nepaisant, kur šitas žmogus apsireikštų.

dvasios nuvestas į dykumą, kad iškęstų tris nepaprastos reikšmės turinčius gundymus (Mat. 4, 1—11). Gundymų istorija evangelijose yra aprašyta trumpai ir paprastai. Tačiau jos prasmė yra labai gili. Ji tad visais laikais yra traukusi savęsp mąstytojų dėmesį, ir nevienas teologas bei filosofas yra ėmęsis ją aiškinti. Šiuo keliu ėjo ir Dostojevskis. Ir jis sava Didžiojo Inkvizitoriaus legenda mėgino pažvelgti į gundymų prasmę ir duoti jiems platesnių bei gilesnių perspektyvų. Tiesa, tai jis padarė ne racionalinės refleksijos ir atotraukos, bet konkretaus poetinio vaizdo keliu. Tačiau iš esmės čia niekas nepakito. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda, nors ir būdama poetinis kūrinys, virto trijų gundymų interpretacija.

Jau pačioje savo kalbos pradžioje inkvizitorius užsimena apie kažkokius „įspėjimus bei nurodymus", kurių nestigę Kristui, tačiau į kuriuos jis nekreipęs dėmesio ir jų nepaklausęs. Šitie įspėjimai bei nurodymai pasirodo mįslingi ir pačiam pirmajam legendos klausytojui Aliošai. Jis pertraukia Ivano pasakojimą ir paklausia: „Ką gi reiškia ‚Tau nestigo įspėjimų ir nurodymų?'." Tuomet Ivanas pastebi: „Šitas punktas yra pats svarbiausias ir dėl jo leiski seniui išsikalbėti". Išsikalbėjimas trunka ligi pat legendos galo. Visa Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra vienas didelis ir ilgas šito senio išsikalbėjimas. Tačiau šitas išsikalbėjimas iš tikro yra ne kas kita, kaip minėtų „įspėjimų bei nurodymų" gvildenimas; kaip noras parodyti, kad jų nepaklausęs Kristus padaręs nebepataisomą klaidą. O šitie įspėjimai bei nurodymai, kaip ir pats inkvizitorius savo kalboje aiškiai pasisako, yra anie trys gundymai, kuriuos Kristus turėjo pakelti dykumose.

„Baisi ir išmintinga dvasia, savęs naikinimo ir nebūties dvasia, didžioji dvasia kalbėjo Tau dykumoje. Kaip raštai sako, ji Tave gundžiusi". Iš šitos tad dvasios ir kilo anie įspėjimai bei nurodymai. Ji davė Kristui ženklą nesielgti pagal savo principus, bet paklausyti jos patarimų. Bet Kristus atmetė jos pasiūlas, laikydamas jas g u n d y m a i s. „Negundysi Viešpaties savo Dievo" (Mat. 4, 7) — buvo aiškus

Kristaus atsakymas, palydėtas žodžių „vade, satana" (4, 10). Dykumų dvasios įspėjimus ir nurodymus Kristus pergyveno ne kaip ženklus, kylančius iš pačios būties ir todėl vertus svarstyti, bet kaip atėmiančius iš melagingo proto, todėl reikalingus atstumti, net jų giliau nenagrinėjus. Iš tikro, Kristus veltui pasiulų neskiaidė, net jų nekritikuoja. Jis tik paprastai juos atmeta, amžinos reikšmės turinčiais trimis posakiais: „Ne vien tik duona žmogus yra gyvas, bet kiekvienu žodžiu, kuris išeina iš Viešpaties lūpų" — „Negundysi Viešpaties savo Dievo" — „Viešpatį savo Dievą garbinsi ir Jam vienam tarnausi". Šitie trys posakiai yra trys mostai, kuriais Kristus atmeta tris dykumų dvasios pasiulymus. Gundytojo akivaizdoje Kristus elgiasi kaip būties Valdovas. Jis žvelgia į jos esmę ir regi dykumų dvasios melą. Todėl Jis juo ir nusikrato tarsi dulkėmis nuo savo sandalų.

Tačiau inkvizitorius į visa tai žiūri jau kitaip. Kaip visur, taip ir čia jis mėgina „pataisyti" Kristaus nusistatymą ir Jo elgesį. Dykumų dvasios padarytas Kristui pasiulas jis laiko ne gundymu, ne melu, bet giliausia tiesa, kokia tik kada nors pasaulyje buvusi pasakyta. Todėl jis ir imasi šitą „tiesą" analizuoti. Kristus prie gundymų nesustojo nė valandėlės. Inkvizitorius jiems skiria visą savo ilgą kalbą. „Kaip raštai sako, — pradeda jis, — ji tave gundžiusi. Bet ar tikrai? Ar buvo galima pasakyti ką nors teisingesnio, ką ji Tau anais trimis klausimais siūlė, ką Tu atmetei ir kas rastuose vadinama ‚gundymais'? Aš Tau sakau, jei žemėje buvo kada nors tikras, niekados neregėtas, į audrą panašus stebuklas, tai kaip tik aną dieną, aną trijų gundymų dieną. Šitų trijų klausimų iškilimas buvo stebuklas". Inkvizitorius teisingai jaučia, kad minėtų gundymų pasirodymas ištikro buvo sprendžiamasis dalykas. Nuo Kristaus nusistatymo jų atžvilgiu priklausė ne tik Jo paties, bet ir viso pasaulio likimas. Kaip nevieną sykį istorijoje, taip ir aną dieną žmonija buvo atsidūrusi kryžkelėje: eiti su Kristumi ar pasukti dykumų dvasios keliu. Kristus nė kiek nesvyruodamas apsisprendė pagal dieviškąją savo esmę ir gundymus atstūmė. Tačiau dėl to jie neišnyko. Dykumų dvasios sykį užbrėžtas

kelias pasiliko nuolatos gyvas ir viliojąs. Dar daugiau, jis pamažu skverbėsi į žmonijos konkretų kasdieninį gyvenimą, pamažu platėjo, kreipdamas ją nuo Kristaus kelio, ir štai — po penkiolikos šimtmečių inkvizitorius galėjo Kristui pranešti „pataisęs" Jo mokslą, gundymų pakiausydamas ir juos padarydamas šito „pataisyto" gyvenimo pagrindu. Dykumų dvasios pasiūlos yra ne tik vienkartinė apraiška, kadaise palietusi istorinį Kristaus asmenį, bet ir esminė istorijoje veikianti jėga, esminis istorijos pradas, kuris yra nuolatos gyvas, kuris todėl nuolatos žmoniją vilioja ir gundo. Jo apsireiškimas Palestinos dykumoje buvo tik begalinis susikaupimas Dievažmogio akivaizdoje. Jis, kaip ir nuodėmė bei mirtis, buvo sulaužytas savo esmėje. Tačiau pasiliko veikti savo konkrečiomis apraiškomis. Tai, ką Kristus iškentė dykumoje, turi iškęsti visa žmonija savo istorijoje. Todėl inkvizitorius ir sako, kad jeigu prileistume galimybę, jog anie trys klausimai būtų be pėdsakų išnykę iš knygų, ir jeigu juos iš naujo būtų reikėję sugalvoti ir vėl į raštus įdėti, vargiai būtų buvę galima surasti ką nors, „kas savo jėga, galybe ir gilumu" būtų bent iš tolo panašūs į anuos tris „galingos ir išmintingos" dvasios pastatytus klausimus, net jeigu šiam reikalui būtų susirinkę „visi žemės išminčiai, valdovai, kunigai, mokslininkai, filosofai ir poetai". Trimis gundymais buvo išreikštas visas tolimesnis žmonijos kelias. Jais buvo pasakytas slapčiausias žmogaus likimas. Juose atsiskleidė toji žmogiškosios prigimties pusė, nuo kurios Kristus nusigręžo, ant kurios Jis savo mokslo nestatė ir todėl, inkvizitoriaus nuomone, pralaimėjo. Atsistojęs prieš Kristų kaip Jo mokslo „taisytojas" ir neva neišmintingo Jo elgesio smerkėjas, inkvizitorius tuo pačiu virsta trijų gundymų apologetu.

Savo kalboje jis tad ir imasi šituos gundymus nagrinėti. Inkvizitorius kalba labai sistemingai. Jis išdėsto vieną gundymą po kito, atskleidžia kiekvieno jų reikšmę žmogui, parodo tas perspektyvas, kurios būtų įvykusios, jeigu Kristus

būtų dykumų dvasios paklausęs. Visa jo kalba yra subtili ir gili šitų gundymų sklaida. Tačiau šita kalba yra sykiu ir pačios legendos turinys. Visa, ką Ivanas pasakoja prieš inkvizitoriaus kalbą, ką jis įterpia jos eigoje arba ką prideda jai pasibaigus, yra reikšmingi momentai, bet jau nebe esminiai. Jie priklauso prie legendos rėmų, prie išviršinių aplinkybių; jie paryškina vieną kitą legendos mintį; jie sudaro ryškesnį jos foną; tačiau jos prasmės nekeičia. Legendos esmė ir prasmė glūdi inkvizitoriaus kalboje.

Tačiau šita kalba, kaip sakėme, yra trijų gundymų aiškinimas. Tuo pačiu ir Didžiojo Inkvizitoriaus legenda virsta šitų gundymų savotiška interpretacija. Ji yra šitiems gundymams palenkta kaip esminiam savo turiniui. Trys gundymai yra legendos pagrindas, legendos turinys, į kurį krypsta visos išviršinės paryškinamosios aplinkybės. Legendos medžiagą sudaro ne psichologinis Ivano noras pateisinti savo nusistatymą Dievo bei pasaulio atžvilgiu (šitas noras yra tik motyvas), ne moralinė Katalikybės kritika (šita kritika yra tik pavyzdys), bet metafizinė anų trijų „galingos ir išmintingos dykumų dvasios" klausimų reikšmė. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra simbolinis Mato evangelijos ketvirto skyrelio praplėtimas.

Tačiau kas gi yra patys šitie trys klausimai arba trys gundymai savyje? Į tai atsako patsai inkvizitorius: „Iš tikro, šituose trijuose klausimuose yra suimta ir savo visumoje iš anksto išreikšta visa tolimesnė žmonijos istorija. Jais yra pasakyta trys dalykai, kuriuose susitinka visi neišsprendžiami istoriniai žmogiškosios prigimties prieštaravimai. Anuo metu, — tęsia toliau inkvizitorius, — to dar nebuvo galima žinoti, nes ateitis nebuvo suvokiama. Bet dabar praėjus pusantro tūkstančio metų, mes matome, kad šituose klausimuose viskas teisingai buvo įspėta, kad jiems nieko negalima nei pridėti nei atimti". Kitaip sakant, Kristaus gundymai yra sutelktinis žmonijos istorijos vaizdas, o žmonijos istorija yra šitų trijų gundymų išsiskleidimas ir konkretus apsireiškimas gyvenime. Tai, kas aną kartą vyko dykumoje, vyksta

kiekvieną dieną visoje žmonijos istorijoje. Trijuose gundymuose slypi žmogiškosios prigimties priešginybės, kurios istorijoje išauga ir išsivysto. Trys gundymai yra tarsi sėkla, kuri pamažu keroja į platų istorijos medį. Todėl inkvizitorius, kalbėdamas apie šitų gundymų svarbą ir apie reikalą juos žuvimo atveju vėl atstatyti, anksčiau ir buvo užsiminęs apie „tris žodžius, tris žmogiškuosius sakinius, kurie išreikštų visą būsimąją istoriją". Inkvizitoriaus nuomone, net visi pasaulio išminčiai, filosofai ir poetai negalėtų tokių sakinių sugalvoti. Tuo tarpu dykumos dvasia juos sugalvojo ir tuo būdu visą būsimą pasaulio istoriją jais išreiškė.

Šitoje vietoje mes kaip tik ir prieiname prie Didžiojo Inkvizitoriaus legendos g a l u t i n ė s prasmės. Legendos turinį, kaip sakėme, sudaro inkvizitoriaus kalba. Inkvizitoriaus kalbos turinį sudaro trijų gundymų sklaida ir aiškinimas. Trijų gundymų turinį sudaro žmonijos istorija. Tuo būdu savaime, tiesiog silogistiškai išeina, kad l e g e n d o s g a l u t i n ė - m e t a f i z i n ė p r a s m ė y r a a t s k l e i s t i ž m o n i j o s i s t o r i j o s v a i z d ą i r p a r o d y t i j o j e s i a u č i a n č i a s ž m o g i š k o s i o s p r i g i m t i e s p r i e š g i n y b e s. Pasinaudodamas trimis gundymais, Dostojevskis stato prieš mūsų akis tąjį žmonijos kelią, kuris prasidėjo Kristumi ir baigsis visuotiniu pasaulio sudužimu. Kristus stovi šio kelio pradžioje ir pabaigoje. Baigdamas savo kalbą, inkvizitorius aiškiai prisimena paskutinį Kristaus atėjimą ir paskutinį pergalintį susidūrimą su tais pačiais trimis gundymais, kiek jie buvo reiškęsi pasaulio istorijoje. „Žmonės kalba, — sako inkvizitorius, — kad Tu ateisi ir iš naujo nugalėsi; kad Tu ateisi su savo išrinktaisiais, su savo išdidžiaisiais ir galingaisiais". Šitas galutinis atėjimas neduoda, kaip matysime vėliau, inkvizitoriui ramybės, ir šis ruošiasi anam pastarajam susidūrimui. Tačiau šiuo metu tasai atėjimas atrodo esąs dar toli ir todėl inkvizitorius dar turįs laiko Kristaus mokslą „taisyti". Dykumoje Kristus buvo pradėtas gundyti. Jo atžių pabaigoje jis bus galutinai atmestas. Tačiau, kol tai įvyks, gundymų ir jiems nusilenkimo grėsmė yra didelė ir

visiškai reali. Nevienas iš tikro jiems pasiduoda. Nevienas pagarbina dykumų dvasią ir prisiima jos pasiūlas. Nevienas jai nusilenkia, kad gautų duonos, kad būtų apsaugotas nuostabių, nesuprantamų ženklų, kad būtų net prievarta įjungtas į žmonijos masę. Visa pasaulio istorija yra pilna tokių nusilenkimų. Visa istorija yra pilna priešginybių, pilna kovos tarp Kristaus ir dykumų dvasios. Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje Dostojevskis mums kaip tik šitą kovą, šitas priešginybes ir rodo. Aną dieną dykumoje akis į akį susidūrė du priešingi pradai. Jų susidūrime laimėjo Kristus, atidarydamas naują kelią visam pasauliui. Tačiau kaip atrodytų istorija, jeigu laimėtų dykumų dvasia? Koks būtų žmogaus gyvenimo vaizdas, jeigu istorijoje paimtų viršų ir ją apspręstų gundytojo pasiūlos? Štai klausimai, į kuriuos kaip tik atsako Didžiojo Inkvizitoriaus legenda.

Legendos tad galutinė ir gilausia prasmė glūdi ne psichologinėje ir ne moralinėje, bet m e t a f i z i n ė j e plotmėje. Savo esme š i t a l e g e n d a y r a n e k a s k i t a, k a i p p o e t i š k a i i š r e i k š t a D o s t o j e v s k i o i s t o r i j o s f i l o s o f i j a. Tiesa, istorines savo pažiūras Dostojevskis čia dėsto konkrečiai, pasigaudamas vieno individualaus pergyvenimo; dėsto ne sąvokomis, bet vaizdais. Tačiau šitie vaizdai reiškia aukštesnę tikrovę. Jie yra žmogaus gyvenimo simboliai: gyvenimo, kiek jis išsivysto Kristaus ir dykumų dvasios įtampoje. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda iš tikro yra poema, kaip ją pradžioje yra pavadinęs Ivanas, bet poema aukščiausia prasme i s t o r i n ė, nes jos objektas yra visos žmonijos istorija. Ji taip pat yra tragedija, kaip ją pabaigoje pavadina Alioša, bet k o s m i n ė tragedija, nes čia rungiasi paties pasaulio giliausi pradai. Dimitrijaus Karamazovo lūpomis Dostojevskis vienoje vietoje yra pasakęs, kad Dievas su velniu kovoja žmogaus širdyje. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda kaip tik ir yra šios kovos vaizdas. Jos centras yra žmogus. Viskas čia sukasi aplinkui žmogaus laimę ir jo laisvę. Tačiau kaip tik dėl to, kad žmogus yra centras, jame susitinka ir susikerta paties kosmo pradai: Dievas ir velnias, Kristus ir dykumų dvasia. Jų grumtynes žmo-

gus turi pakelti savo būtvie ir savo gyvenime. Žmogaus širdis, to prigimties gelmės yra šitos kovos laukas. Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje šitas laukas įgyja kosmiškai istorinių perspektyvų. Dievo ir velnio kova Dostojevskis vaizduoja ne psichologiškai, kaip, sakysime, Mauriac, bet kosmiškai, perkeldamas savos tragedijos veiksmą iš siauros psichinės srities į kosminę žmonijos istorijos sceną.

H. Rickertas savo veikale apie Goethės Faustą yra pasakęs, kad Faustas esąs paskutinis tikrai kosminis poezijos kūrinys, kuri sukūrė modernioji Europa. Posakis nevisiškai tikslus, nes kosminių savo plotų, savo problematika ir tragedinių savo nebūdžių Didžiojo Inkvizitoriaus legenda nė kiek nenusileidžia Faustui. Priešingai, mūsų pažiūra šitas Dostojevskio kūrinys yra net kosmiškesnis, negu Goethės Faustas. Žmogaus prigimties priešginybės, kurios Fauste reiškiasi daugiau moralinėje srityje, Dostojevskio legendoje įgyja metafizinės reikšmės ir tuo būdu laimi ir gilumo ir platumo atžvilgiu. Faustas yra daugiau dorinė žmogaus — atskiro ir asmeninio — drama. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra daugiau metafizinė visos žmonijos kaip bendruomenės tragedija. Goethės Faustas ieško laimės žinojimo keliu. Dostojevskio legendos žmogus ieško laisvės keliu. Bet juk laisvė yra susijusi su žymiai gilesniu žmogaus prigimties pagrindu, negu žinojimas. Be abejo, studijuoti filosofiją, teisę, mediciną, net teologiją ir prisipažinti esant tiek pat išmintingam kiek ir pirma; pradėti dideliu troškuliu žinoti ir baigti teigiant, esą „mes nieko negalime pažinti" — be abejo, tai yra d r a m a t i š k a. Tačiau savo laisvę sudėti prie kito kojų, savo apsisprendimą ir sąžinę pavesti kito valiai, savo asmenybę paskandinti skruzdžių krūvoje ir už visa tai nusipirkti ramybę bei laimę yra t r a g i š k a. Ir šitą tragediją Dostojevskis išvysto ne kurio nors individualaus žmogaus, bet visos žmonijos gyvenimo perspektyvose. Sergijus Bulgakovas savoje „Ūkio filosofijoje" žmonijos apokaliptinę dramą kaip tik matė tame, kad istorijos vyksme juo toliau, juo didesnis žmonių skaičius apsispręs už medžiaginius savo reikalus. Fizinės egzistencijos išlaikymas virs galų gale aukš-

čiausiu tikslu, kuriam bus aukojama tiesa, laisvė, meilė, grožis ir visi kiti dvasiniai dalykai. Ateis laikas — ir jis gal jau visiškai nebetoli — kada duona bus galutinės ir aukščiausios žmogiškosios laimės turinys. Dostojevskio legendos inkvizitorius ir yra tokio apokaliptinio žmogaus simbolis. Dvasios ir medžiagos įtampa jame pasiekia aukščiausią laipsnį. Iš esmės jis neatmeta Kristaus mokslo. Jis pripažįsta Jo kilnumą ir dieviškumą. Tačiau jis laiko Jį peraukštu žmogaus prigimčiai ir todėl apsisprendžia p r i e š Jį. Duoną jis pastato aukščiau už laisvę. Todėl kosminis tragiškumas bei apokaliptinė kova jame pasidaro nepaprastai ryški. Kosminės perspektyvos čia atsiveria visu savo pločiu ir sykiu begaliniu šiurpumu.

Kiekvienas didesnis ir savotiškesnis istorijos tarpsnis yra davęs vieną kurį kūrinį, išreiškiantį šio tarpsnio dvasią ir pagrindinę nuotaiką. Viduriniai amžiai apsivainikavo Dantės Dieviškąja Komedija. Apšvieta apsivainikavo Goethės Faustu. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda virto naujosios istorijos vainiku. Dantė savo kūrinyje suėmė ir išreiškė viduriniu amžių gyvenimo vienybę, jo hierarchinę sąrangą, jo statmeninę kryptį Dievop. Goethė savo veikale suėmė ir išreiškė dorinio gyvenimo ilgesį, atsiradusį vis labiau krinkančios dvasios pažymėtame individualizme. Dostojevskis savo legendoje suėmė ir išreiškė nuo Dievo nusigrįžusio ir Jį praradusio žmogaus gyvenimą. Moderninis istorijos tarpsnis buvo ypatingai intensyvi Dievo ir velnio rungtynių valanda. Šie du pradai čia buvo ypatingai ryškiai atsiskyrę ir atsistoję vienas prieš kitą. N a u j a u s i o j i i s t o r i j a b u v o a t n a u j i n t a s d i a l o g a s t a r p K r i s t a u s i r d y k u m ų d v a s i o s. Visą tad šią istorijos įtampą Dostojevskis kaip tik suėmė bei išreiškė savo legendoje. Joje iškyla aikštėn žmogaus idealizmas, jo begalinė meilė silpnai ir kenčiančiai žmonijai, jo kančia ir drąsa, bet sykiu ir jo nusilenkimas žemesnei prigimčiai, jo nuolatinis melo ir apgaulės naudojimas, sąžinės sutrypimas, galop visiškas netikėjimas nei į Dievą, nei į sielos nemirtingumą. Žmogus čia pasirodo nešinas tokiomis giliomis priešginybėmis kurios galop sunaiki-

na vienos kitas ir istorinio gyvenimo tragizmą atskleidžia visu baisumu. Nėra šiurpesnio personažo pasaulio literatūroje, kaip Dostojevskio legendos inkvizitorius. Jis nėra demonas, kuriam blogis būtų „tikrasis elementas", kaip Goethės Mefistofelyje. Inkvizitorius yra žmogus, kenčiąs ir ieškąs žmogus, žlungąs dėl žmonijos ir dėl jos stojąs net į galutinę kovą su Kristumi. Jeigu Dostojevskio veikalai, kaip teigia Merežkovskis[5] ir Iwanowas[6], yra ne epai, ne romanai, bet tragedijos, tai Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra pati tragiškiausia, o šitoje legendoje tragiškiausias yra inkvizitorius. Tačiau jis, kaip buvo sakyta, yra istorinio į apokaliptinį išsisprendimą einančio žmogaus simbolis. Jis yra simbolis žmogaus, kuris keliauja per laiką, kurio gyvenimas laike išsivysto ir įvyksta. Per jį prabyla visa istorija po Kristaus. Istorinis žmonijos kelias yra skaudus ir tragiškas, nes tai yra Kristaus ir dykumų dvasios rungtynių kelias. Šitos rungtynės vyko visais amžiais. Tačiau mūsų laikai jas ypatingai pergyveno. Dostojevskio legendoje šitas kelias ir yra vaizduojamas. Dėl to šitas jo veikalas turi gilesnę metafizinę prasmę, peržengiančią ir psichologinę ir etinę sritį. Dėl to jis ir yra Dostojevskio kūrybos viršūnė.

Tolimesni šios studijos skyreliai kaip tik ir mėgins išnarplioti atskiras šios prasmės gijas, nurodyti jų ryšius bei pagrindus ir tuo būdu, pasinaudojant simboliniais šios didžios poezijos vaizdais, atkurti Dostojevskio istorijos metafiziką.

---

[5] Plg. Tolstoi und Dostojevski, 1903.
[6] Plg. Dostojevskij, 1932.

II

LEGENDOS ISTORIOSOFIJA

1. Dialektinė legendos sąranga

Berdiajevas yra pavadinęs Dostojevskį genijaliu dialektiku ir didžiausiu rusų metafiziku[1] dėl to, kad idėjos jo kūryboje užima reikšmingą, tiesiog centrinę vietą. Tačiau dėlto jo veikalai anaiptol nevirsta romanais à la thèse. Dostojevskio idėjos nėra tezės, kurias jis būtų norėjęs savo kūriniais įrodyti. Jos nėra nė autoriaus pažiūros, kurias šis būtų pripuolamai pabarstęs, tačiau kurios visada pasilieka svetimas kūnas meno kūryboje. Dostojevskio idėjos yra jo veikėjų mintys, metafizinės mintys, kurios, nepaisant jų atitrauktumo, juos degina, kaip pačios stipriausios aistros. Merežkovskis[2] atkreipia dėmesį į tai, kad esama minčių, kurios daugiau alyvos įpila į aistrų ugnį ir labiau sujaudina žmogaus kūną bei kraują, negu palaidžiausios nuotaikos. Roskolnikovo tardytojas vienoje vietoje pastebi, kad ano nusikaltimas yra teorijų sujaudintos širdies padaras. Tą patį, pasak Merežkovskio, galėtume pasakyti ir apie visus Dostojevskio veikėjus. Jų aistros, jų nusikaltimai, kuriuos jie padarė arba kuriuos jų sąžinė bent leidžia jiems padaryti, yra neišvengiamos pasėkos jų dialektikos, kuri, būdama šalta ir aštri, kaip skustuvas, aistrų ne tik negesina, bet dar labiau jas pakursto. Dostojevskio veikėjai giliai jaučia, nes giliai mąsto. Jie be galo kenčia, nes be galo pažįsta. Jie drįsta norėti, nes drįsta mąstyti. Ir juo labiau bei atokiau jie laikosi nuo gyvenimo, juo liepsningesnis darosi jų mąstymas, juo giliau jis braunasi į gyvenimą ir juo neišdildomesnių pasėkų palieka gyvame žmogaus kūne ir kraujuje.[3] Praėjusiųjų amžių rašytojai manė, kad proto aistringumas nesąs vertas menininko plunksnos. Savo veikalų objektu jie mie-

1 Plg. Die Weltanschauung Dostojevskijs, 1 p.
2 Plg. Tolstoi und Dostojevski, 231 p.
3 Plg. Op. cit. 232 p.

liau rinkosi širdies ir kūno aistringumą. Protas buvo nustumtas į šalį. Todėl žmogaus vaizdas praeities literatūroje nebuvo pilnutinis. Žmogus buvo gerai išnagrinėtas savo širdies vingiuose, savo kūno virpesiuose, tačiau buvo beveik pamirštas savo proto gelmėse ir viršūnėse. Tuo tarpu Dostojevskis kaip tik pasiryžo atskleisti šitą ligi tol apleistą sritį. Jis pasiryžo mums parodyti, koks yra ryšys tarp mūsų širdies tragedijos ir mūsų proto, tarp mūsų kūno jautulių ir mūsų filosofinės bei religinės sąmonės.[4] Todėl Dostojevskio veikėjai yra žymiai pilnesnės asmenybės, negu daugybės kitų moderninių rašytojų. Tiesa, jie neturi, kaip Guardini teisingai pastebi, centro ir todėl darosi panašūs į kraštovaizdį. Tačiau tai yra rusiškojo žmogaus žymė. „Nusikaltime ir bausmėje" Svidrigailovas, kalbėdamasis su Roskolnikovo seserimi sako: „Rusiški žmonės, Audotija Romanovna, apskritai yra platūs, taip platūs, kaip jų žemė". Ir čia pat Svidrigailovas priduria, kad „yra nelaimė būti plačiam, neturint genijalumo". Tačiau ši pastaroji pastaba jau yra taikoma ne tiek rusiškam žmogui apskritai, kiek pačiam Svidrigailovui, kuris iš tikro buvo platus, bet negenijalus ir todėl neįstengė prisiimti bausmės už savo palaidą gyvenimą, o paleido sau kulką į dešinį smilkinį. Svidrigailovas mąstė. Jis daug mąstė. Jis tik neismąstė visko ligi galo, kaip Roskolnikovas. Net ir šio ištvirkusio žmogaus aistra turi ryšio su jo sąmone. Juk žmogus yra visados vienas ir visas: ir filosofuodamas, ir melsdamasis, ir mylėdamas. Jeigu tad menas stengiasi atskleisti pilnutinį žmogų, jis turi jį imti kaip vieningą visumą, neskaldydamas jo į kūno, į širdies ar proto sritis. Budas prie šitos žmogiškosios visumos prieiti gali būti labai įvairus. Tačiau kiekvienu atveju meno kūrinyje turi prabilti v i s a s žmogus. Tolstojus į savo veikėjus eina per jų kūną, per fizinę jų sąrangą, vesdamas mus į jų širdį, nors idėjinės srities gelmių ir nepasiekdamas. Dostojevskis, priešingai, pradeda kaip tik šita idėjine sritimi. Susidūrę su Dostojevskio veikėjais, mes visų pirma patiriame jų nusistatymą giliausiais būties klausimais.

[4] Plg. Op. cit. 233 p.

Mes patiriame jų metafiziką, jų degančias ir deginančias mintis, o paskui per jas atveriame ir jų širdies bei jų kūno paslaptis. Todėl Dostojevskio veikėjai turi ne tik gyvą kūną, ne tik jautrią širdį, bet ir gilų protą. Jie mąsto visa savo būtybe, ir šitas mąstymas virsta viena iš galingiausių jų gyvenimo funkcijų. Žmogaus papildymas idėjiniu pradu yra būdingiausias Dostojevskio meno bruožas.

Tačiau šitas pradas Dostojevskio kūryboje reiškiasi labai savotiškai. Dostojevskis gerai suprato, kad subjektyvinėje žmogaus dvasioje esančios idėjos nėra sustingusios, kaip kultūros kūriniuose, bet nuolat kintančios, reikalaujančios, verčiančios ir kankinančios. „Demonų" Kirilovas, ateistas ir nihilistas, prisipažįsta, kad Dievo mintis jį kankinusi visą gyvenimą. Ivanas Karamazovas taip pat yra apsėstas Dievo buvimo ir sielos nemirtingumo problemos. O Zosima ar nėra artimo meilės kankinys? Dievo buvimo, sielos nemirtingumo, blogio, kančios, atpirkimo, nuodėmės idėjos kankina visus Dostojevskio veikėjas. Visi jie pergyvena šitas, Vakarų žmogui labai atitrauktas, mintis tarsi kokias ugnies upes, kurios užlieja jų sąmonę, aptemdo arba paaštrina jų žvilgsnį ir nuneša juos kartais ten, kur jie visiškai nesitikėjo patekti. Idėjinis pradas Dostojevskio žmoguje yra nepaprastai dinaminis. Jis nėra statinė kategorija, kuria žmogus būtų apspręstas iš anksto, bet nuolatos siūbuojanti gyva jėga, visados veikli ir nerami.

Dinamizmą ir gyvastingumą šita jėga semia iš savos dialektikos. Idėjų gyvenimas Dostojevskio kūryboje vyksta priešginybėmis. Jos kovoja pačios su savimi, jos išsivysto ligi savęs pačių paneigimo, jos gyvena nuolatiniame nerime dėl su jomis sutapusių abejonių. Dostojevskio idėjos nėra ramūs epiko pergyvenimai, bet staigūs ir netikėti dramatiko posūkiai, staigūs lūžiai, kurių metu atsiveria žmogaus dvasios gelmės ir atsiskleidžia pačių idėjų prigimtis. Kiekvienoje Dostojevskio idėjoje glūdi ir jos priešginybė. Kiekvienos jo idėjos sąranga yra dialektinė. Kiek-

vieną kartą ji gali apsireikšti savo antiteze ir pasukti žmogų visai priešinga linkme, negu ligi šiol jis buvo ėjęs. Roskolnikovas, norėdamas parodyti, kad jis nėra „drebantis padaras", bet „ateities viešpats", užmuša seną palūkininkę, niekam nereikalingiausią, gal net kenksmingiausią, būtybę, paprastą blakę. Nejaugi „aukštesniam žmogui" negalima teisti pačiam? Tačiau kirvio smūgis atskleidžia k i t ą antžmogio idėjos pusę. Roskolnikovas norėjo „kažką peržengti". Jis norėjo peržengti savo instinktyvią baimę būti paprastu žmogumi. Jis norėjo duoti staigų šuolį į „tikrųjų žmonių" sritis, kur viskas jiems galima ir kur jie patys yra būties apsprendėjai, kaip Dievas. Nusikaltimas jam turėjo parodyti, kad jis tai drįsta padaryti ir pakelti. „Aš ne žmogų užmušiau, — kalba Roskolnikovas pats sau karščiuodamas, — bet principą. Aš užmušiau principą...". Deja, čia pat jis prisipažįsta, kad vis dėlto „į anapus aš neperžengiau, o pasilikau šitoje pusėje". Antžmogio idėjos praktinis vykdymas atidarė Roskolnikovui akis ir jis pamatė, kad vis dėlto jis užmušė tik paprastą senutę, o ne dorinį principą; kad principas pasiliko, koks buvęs gyvas, apsprendžiantis ir reikalaujantis. Antžmogio idėja čia prasiveržė giliu „drebančio padaro" esmės suvokimu ir nuvedė Roskolnikovą pas tardytoją, į kalėjimą ir į Sibirą, kur prasidėjo jo atgimimas. Ivanas Karamazovas, kaip matėme, norėdamas Aliošą įtikinti, kad jis garbingai elgiasi, paneigdamas Dievo tvarką, inkvizitoriaus lūpomis kritikuoja Kristų taip, kaip niekas ligi tol Jo nebuvo kritikavęs. Tačiau juo toliau, juo labiau šitoje kritikoje atsiskleidžia Ivano idėjos priešginybė, pavirsdama galų gale Jėzaus pagarbinimu. „Idioto" Rogožinas, apsėstas meilės Anastazijai Filipovnai ir matydamas, kad ji rengiasi tekėti už Miškino, pagrobia ją ir nužudo, tikėdamasis sykiu nužudyti ir savo meilę. Tačiau peilio dūris jam, kaip ir Roskolnikovui, parodo, kad jis nužudė tik savo meilės objektą, bet ne pačią meilę; kad meilė kaip tik dabar prasiveržė visu savo nepermaldaujamumu. Todėl jo pirmykštė neapykanta Miškinui dabar virsta priešginybe, ir prie Anastazijos Filipovnos lavono juodu, kaip du tikri bičiuliai, praleidžia naktį giliose meditacijose.

Taip yra su visais Dostojevskio veikėjais. Visi jie, daugiau ar mažiau, yra vedami tam tikrų idėjų ir visi jie, daugiau ar mažiau, pergyvena šitų idėjų išsivystymą į savo priešginybes. Dialektika yra tasai būdas, kuriuo idėjos būna ir veikia Dostojevskio veikaluose ir jo sukurtuose personažuose. Tai yra būdingiausias Dostojevskio kūrinių bruožas.

Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje šita dialektika pasiekia savo viršūnę. Čia ji pasidaro labiausiai įtampi ir todėl labiausiai ryški. Visas kūrinys, pradedant išviršinių aplinkybių sąranga, einant per jo turinį ir baigiant konflikto išsprendimu, yra persunktas dialektinio prado. Visas jis yra atremtas į priešginybes, kurios valdo jo formą, jo veiksmą ir šito veiksmo atomazgą.

Centrinis legendos asmuo yra Kristus. Nors Jis čia netaria nė žodžio, tačiau mes aiškiai jaučiame, kad Jis čia yra svarbiausias veikėjas, kad aplinkui Jį čia viskas yra sutelkta. Jis pasirodo tam tikroje scenoje, tam tikrame fone, tam tikrose aplinkybėse. Ir štai, šita scena, šitas fonas, šitos aplinkybės yra nuostabiai priešgyniškos. Kristus, kuris papeikė savo mokinius, kam šie šaukėsi ugnies keršto juos nepriėmusiems miestams; kuris Alyvų kalne savo kančios išvakarėse subarė Petrą, kam šis griebėsi kardo Jam apginti, — tas pats Kristus ateina į pasaulį tokioje vietoje, kur Jo garbei laužai muša savo liepsnomis į dangų, degindami užkietėjusius eretikus. Ugnies ir kardo Neigėjas ateina į žemę ten, kur ugnis ir kardas kaip tik yra virtę pagrindinėmis priemonėmis Jo palikimui skelbti bei platinti. Tai nėra ironija. Tai gili priešginybė, glūdinti žmonijos istorijoje ir išeinanti aikštėn net ir paties Kristaus žygio istoriniuose pavidaluose. Vieta pasirodyti Kristui Dostojevskio parinkta tokia, kad ji pati viena jau atskleidžia tragiškai priešgynišką žmonijos gyvenimo pobūdį.

Tas pats yra ir su atskirais Kristaus pasirodymo momentais. Anais Palestinos kelionių laikais Kristus vaikščiojo beveik vienas. Jam pačiam reikėjo jieškotis sekėjų, reikėjo

jiems įsakyti palikti savo tinklus, savo šeimas ir eiti paskui Jį; reikėjo daug kalbėti, ginčytis ir kritikuoti; reikėjo daryti daug ženklų ir stebuklų, kad žmonės tikėtų jo žodžiais. Palestinos žemė buvo Kristaus žygiui nenaši, anoji „terra deserta et invia et inaquosa" (Ps. 2, 3), kurioje Jo dieviškoji sėkla nekartą krito ant uolos ir tarp erškėčių. Tuo tarpu šešioliktajame šimtmetyje, atėjęs į Sevilijos katedros aikštę, „Jis yra visai tylus ir pasirodo nepastebimai. Tačiau nuostabu — visi Jį pažįsta... Nenugalima jėga traukia minias prie Jo. Jos apsupa Jį, jų skaičius vis auga ir auga. Jos seka Jį visur, kur tik Jis eina". Tiesa, ir čia Jis padaro stebuklų: išgydo aklą senelį, prikelia mirusią, laidoti nešamą mergaitę. Bet šitie Jo stebuklai yra tarsi atsilyginimas už žmonių meilę, kuria visi Sivilijoje dega. Tai abipusės meilės ir pasitikėjimo pareiškimas. Čia Jam nereikia savo pasiuntinybės grįsti ar apreikšti nuostabiais darbais, nes čia visi Juo tiki, Jį pripažįsta ir priima. „Vaikai barsto gėles po Jo kojomis, džiūgauja ir šaukia hosanna". Pirmutinis Jo atėjimas buvo lydimas sunkaus darbo, ilgų kelionių, persekiojimų ir nepasitikėjimo. Antrasis atėjimas virsta vienu dideliu triumfu Sevilijos gatvėse. Pirmą kartą Jis buvo vadinamas velnio tarnu ir apsėstuoju. Dabar „minia šaukia vis garsiau ir garsiau: Tai Jis, tai Jis! Čia niekas kitas negali būti, tik Jis... Jis keliauja tarp jų tylus, neapsakomos užuojautos šypsena ant lūpų. Meilės saulė dega Jo širdyje. Šviesos ir jėgos spinduliai trykšta iš Jo akių... Jis tiesia savo ranką ir laimina minią". Atrodo, kad pasaulis pasikeitė iš pagrindų. Atrodo, kad jau atėjo galutinio ir visuotinio išskaistinimo momentas. Po šešiolikos šimtų metų Jis rado žmones Jam ištikimus, Jį pažįstančius, Jo laukiančius ir pasiilgusius. Iš Palestinos uolingos žemės išnešta Jo sėkla, atrodo, bus radusi trąšią ir vaisingą dirvą.

Tačiau pasekime šitą triumfą ligi galo ir pamatysime jo priešginybę. Didžiausio minių susižavėjimo ir pagarbos metu, kai, Kristui ištarus „taliphakumi", mergaitė sėdasi savo karstelyje, nustebusiomis akutėmis dairosi aplinkui ir dar silpnomis rankelėmis čiupinėja ją apibėrusias rožes, o žmonės

griūte griūva prie Jo, verkdami iš džiaugsmo, — pro šalį eina „kardinolas, didysis inkvizitorius: beveik devyniasdešimties metų senis, aukštas, tiesus, sauso veido, įdubusių akių“, dėvįs nebe vakarykštį Romos kardinolo purpurą, bet paprastą šiurkštų vienuolio apsiaustą. „Jis sustoja prieš minią ir stebi iš tolo. Jis viską matė: kaip žmonės pastatė karstelį ant žemės prie Jo kojų, kaip Jis mergaitę prikėlė, ir jo veidas apsiniaukia. Jis sutraukia savo žilus antakius, ir žvilgis sublizga pikta liepsna“. Kristaus triumfas artinasi prie savo priešginybės. Sevilija dar nėra naujoji Jeruzalė, kur Jis galės nekliudomai triumfuoti. Sevilija dar tebėra paprasta kasdienybė, esanti inkvizitoriaus žinioje ir galioje. Net kardinolo purpuras, tasai kraujo ir meilės simbolis, čia yra dėvimas tik retais atvejais. Šiurkštus vienuolio apsiaustas yra šito kasdieninio gyvenimo išraiška. Seviliją dar valdo šio apsiausto savininkas. Jis mostelia pirštu sargybai ir liepia Kristų suimti. Jo galia yra tokia didelė ir minia jam yra taip klusni, kad ji be žodžių padaro taką sargybiniams, kurie karsto tyloje Kristų suima ir nusiveda. O minia, kaip vienas žmogus, nusilenkia senajam inkvizitoriui. „Jis palaimina klūpančius žmones ir tylėdamas nueina“.

Šitoje suėmimo scenoje dialektika pasiekia pačią viršūnę. Abi priešginybės elgiasi labai panašiai. Inkvizitorius ir Kristus — abu yra tylūs, abu triumfuoja, abiem lenkiasi minia, abu šitą minią valdo ir laimina. Minia, žmonių masė yra tasai pasyvus istorinis laukas, kuriame vyksta idėjinių pradų susikirtimas. Ta pati minia čia šaukia Kristui hosanna, čia puola ant kelių prieš inkvizitorius, o rytoj pakiš žarijų po Kristaus laužu. Minia pasiliko ta pati, kokia buvo prieš šešiolika šimtmečių: Verbų sekmadienį ji klojo po Kristaus asilaitės kojomis palmes ir drabužius, o penktadienį tyčiojosi ant Kalvarijos kalno. Todėl nė vienas šios visuotinės pasaulinės dialektikos narys negali būti tikras, nes nė vienas nežino, kaip pasielgs toji neperkeista minia, išgirdusi priešingojo prado balsą. Kristaus triumfas Sevilijoje pasirodė esąs apgaulingas. Jis toli gražu dar nebuvo Apokalipsės skelbiamas galutinis pasaulio laimė-

jimas Avinėliui. Tačiau, kaip netrukus matysime, inkvizitorius taip pat jaučia, kad ir jo valdžia yra labai trapi, kad ateina laikas, kada ir jis pats bus nuteistas ir sunaikintas. Bet šią valandėlę jis dar tebetriumfuoja.

Išviršinė tad legendos veiksmo scena yra taip sustatyta, kad gyvenimo priešginybės išeina joje visu ryškumu. Jau pačios paruošiamosios aplinkybės rodo, kad pasaulio istorija yra valdoma dialektinio dėsnio, kad joje veikia priešingi pradai, niekad neįsitvirtiną, amžinai nepastovūs ir banguoją. Jeigu Didžiojo Inkvizitoriaus legenda, kaip sakėme, yra žmonijos istorijos vaizdas, tai jau iš jos įvado galima lengvai spėti, kad šitas vaizdas bus k o v o s, nuolatinės ir nepermaldaujamos kovos vaizdas.

Tas pat, tik dar didesniu įtampumu, pasirodo ir pačiame legendos veiksme, kurį sudaro d i a l o g a s tarp inkvizitoriaus ir Kristaus. Mes sąmoningai pabrėžiame žodį „dialogas", nors Kristus čia netaria nė žodžio, nes, kaip matysime vėliau, visa inkvizitoriaus kalba yra apsprendžiama šitos Kristaus tylos.

„Sargyba nuveda suimtąjį į aukštą, tamsią, suskliaustą vienutę senuose Šventojo Tribunolo rūmuose ir Jį ten uždaro". Diena praeina ramiai. Tačiau „nakties tamsoje staiga atsidaro vienutės geležinės durys ir su lempele rankoje ant slenksčio pasirodo senis didysis inkvizitorius". Jis ateina šį sykį vienas, be sargybos ir be palydovų. Ilgai jis stovi, žiūrėdamas į Kristaus veidą. „Pagaliau prieina tyliai artyn, pastato lemputę ant stalo ir pradeda Jam kalbėti". Čia kaip tik ir prasideda tikrasis legendos veiksmas. Iš viršaus žiūrint, šitą veiksmą sudaro vieno tik inkvizitoriaus kalba. Kristus šio ilgo monologo metu netaria nė vieno žodžio. Tačiau šitoje tyloje kaip tik glūdi visa legendos veiksmo dialektika.

Pasibaigus išviršiniam dienos laimėjimui, didysis inkvizitorius ateina naktį susiremti su Kristumi akis į akį, susiremti ne savo galybe ir valdžia, bet savo principais, savo nusistatymu, savo logika. Todėl ateina vienas be jokių savo išviršinės galios ženklų, nešinas tik paprasta lempute. Jis žino, kad šitas susirėmimas jam bus daug sunkesnis, negu

išviršinis triumfas Kristaus suėmimo metu. Jis žino, kad čia jam reikės smarkiai kovoti, nes laimėjimas yra labai abejotinas. Todėl nors jo kalbos metu Kristus tyli, tačiau šita Jo tyla yra reikšmingesnė už bet kokius žodžius. Ji kaip tik ir apsprendžia visą inkvizitoriaus kalbą. Inkvizitorius visą laiką jaučia, kad tylintis Kristus jam daro priekaištų, tarsi ištardamas jo paties kalbos priešginybes. Jis regi, kaip nuolatos iš jo paties kalbos kyla jo idėjų priešginybės. Todėl jis dažnai klausia Kristų: „Ar tu netiki, kad mes gerai pergalėjome (laisvę. Aut.)?... Ar tai buvo ta laisvė, kurios Tu norėjai?... Kas tuomet buvo teisus: Tu ar jinai (dykumos dvasia. Aut.)?" ir t. t. Visa legenda yra perpinta tokiais klausimais. Tačiau Kristus nieko į juos neatsako. Ir vis dėlto inkvizitorius iš Jo tylos supranta Jo atsakymą arba, tiksliau tariant, suranda jį savo paties idėjose, kaip priešginybę. Todėl tolimesne savo kalba jis kovoja su šita priešginybe. Kristaus tyla jį verčia kalbėti vis toliau ir toliau, verčia save visą išsakyti ir visą save atskleisti. Inkvizitorius, kaip buvo sakyta, yra beveik devynių dešimtų metų senis, vadinasi, ilgo ir pastovaus gyvenimo simbolis. Visą savo amžių jis vykdė tam tikrą idėją. Tačiau dabar, savo gyvenimo pabaigoje jis susidūrė su savo Priešginybe. Jis atsistojo priešais Tą, kurį paneigė, nuo kurio nusigrįžo ir kurio išsižadėjo. Todėl jis nori kalbėti ir išsikalbėti. Kai Alioša vienoje vietoje pertraukia pasakojanti Ivaną ir paklausia, „ką visa tai reiškia", ką reiškianti visa šita inkvizitoriaus kalba, Ivanas atsako: „Čia svarbu tai, kad senis galop turi išsikalbėti. Jis turi bent garsiai pasakyti tai, ką devyniasdešimt metų buvo nutylėjęs".

Tačiau noras išsikalbėti čia nėra tik paprastas seno žmogaus plepumas. Inkvizitoriaus nore išsikalbėti glūdi slaptas jo siekimas pateisinti savo nusistatymus ir savo darbus. Štai dėl ko jis taip smarkiai kritikuoja Kristų ir nurodinėja Jo klaidas. Štai dėl ko jis taip smarkiai kovoja su jo paties kalboje iškylančiomis priešginybėmis. Štai kodėl jis galop šaukiasi žmonių meilės, silpnųjų meilės, kuriai jis pasiaukoja, prisiimdamas ant savęs nuodėmę ir pasmerkimą. Tačiau

juo ilgiau jis kalba, juo labiau jaučia, kad jo monologas virsta aštriausiu dialogu, kuriame jis nuolatos pralaimi ir, užuot save pateisinęs, pradeda save smerkti. Visą laiką jis teigia save kaip žmogaus laimės atstovą, kuris milijonus padaręs laimingus. Todėl kai ateisianti paskutinė susidūrimo valanda, kai Kristus laikų pabaigoje pasirodysiąs su savo išrinktaisiais, „tuomet, — sako inkvizitorius, — aš pakilsiu ir atsigrįžęs į Tave parodysiu milijonus tų laimingų kūdikių, kurie nepažino nuodėmės. O mes, kurie jų nuodėmes prisiėmėme ant savęs, išeisime prieš Tave ir pasakysime Tau: ‚Nuteisk mus, jei gali ir drįsti!'." Tačiau jau iš anksčiau jo kalboje nupiešto gyvenimo vaizdo, kurį mes vėliau nagrinėsime, aiškiai matyti, kad tai nėra laimė, o baisiausia vidinė ir viršinė vergija, gėdingiausias žmogaus nusilenkimas žmogui, kur vienas apsprendžia kito, tokio pat žmogaus, ir sąžinę, ir asmenybę, ir šeimą, ir bendruomenę. Inkvizitorius pats jaučia savo sukurtos laimės netikrumą ir todėl netiki, kad galėtų būti Kristaus išteisintas. Nurodymas į milijonus laimingųjų čia nieko iš esmės neišsprendžia, nes šita laimė yra tik anų naivių žmonių apgavimas. Jų gyvenimas yra pridengtas melu. Tiesa, inkvizitorius mėgina atsiremti į šitą jų apgaulingą laimę. Bet čia pat jis jaučia, kad tas ramstis yra labai silpnas, kuris galop atsisuka prieš jį patį ir prisideda prie jo pasmerkimo. Todėl savo kalbos pabaigoje inkvizitorius meta šalin visus moralinius įrodinėjimus, visą savo logiką ir šaukiasi vėl viršinės savo galybės, kaip ir Kristų suimdamas: „Aš nuvesdinsiu Tave ant laužo už tai, kad atėjai mums trukdyti. Iš tikro, jeigu jau kas yra ar buvo laužo vertas, tai tik Tu. Rytoj aš Tave sudeginsiu. Dixi".

Legendos veiksmo dialektika čia pasiekia savo gelmes. Inkvizitorius atėjo į vienutę ne kaip viršinės valdžios, bet kaip tam tikro vidinio principo atstovas, o baigė šaukdamasis jėgos. Jis atėjo, norėdamas savo principą apginti aštria ir šalta logika. Tačiau kalbos logika sudužo į jam priešingo prado tylos logiką. Vietoje apgynęs, jis savo principą pasmerkė. Todėl jam beliko arba gailėtis ir

prašyti atleidimo arba griebtis fizinės prievartos. Jis pasirinko antrąjį kelią. Tačiau ir šiuo keliu eidamas, jis elgiasi tik kaip Roskolnikovas: jis gali sudeginti fizinį Kristaus asmenį, bet jis negali sunaikinti principinio Kristaus. Principas vistiek pasilieka, pasityčiodamas iš laužo, iš klusnios sargybos ir iš visos inkvizitoriaus galios. Šitą negalią inkvizitorius jaučia ir pats. Todėl paskutiniuose jo žodžiuose jausti nervingumas, blaškymasis, neradimas išeities. Jo tragika pasidaro nebepakeliama. Ilgoje savo kalboje jis atskleidė save visu nuogumu ir šitame atskleidime save nuteisė. Jo nusivylime ir neviltyje belieka jam tik griebtis fizinės prievartos ir sunaikinti savo priešginybę. Jis sudužo pats į save. Devyniasdešimt metų tylėjęs, jis nepastebėjo savyje išaugusios priešginybės. Prabilęs, išvystė šitą priešginybę ligi galo, suteikė savo darbui galutinį minties pavidalą, suformulavo jį aiškiu vaizdu ir todėl paregėjo savo pralaimėjimą. Inkvizitoriaus monologas yra ilgo jo darbo apyskaita. Ją pradėdamas, jis tikėjosi galėsiąs ją laimingai išvesti ligi galo. Tačiau skleisdamas ją lapas po lapo prieš Kristaus akis, jis vis labiau painiojosi, vis labiau ryškino savo klaidą, kol galop sviedė visa šalin ir nutarė sunaikinti savo Didįjį Kontrolierių. Inkvizitoriaus nutarimas nuvesdinti Kristų į laužą nėra nei jo galybės nei jo pergalės išvada. Tai tik galutinio, jo paties supratimo ir pergyvento, beviltiško pralaimėjimo vaisius. Tai mostas žmogaus, kuris regi ir supranta savo klaidą, tačiau kuris, psichologiškai užsikirtęs, nelenkia savo kelių atgailai, prašydamas atleisti, ir todėl griebiasi prievartos.

Legendos atomazga taip pat yra savotiška. „Nutilęs inkvizitorius kurį laiką dar laukia, ką jo belaisvis pasakys. Jo tyla sunkiai jį slegia. Jis pastebėjo, kaip belaisvis atidžiai jo klausė, kaip giliai ir tyliai Jis žiūrėjo jam į akis, nieko iš jo kalbos nepraleisdamas. Todėl senis norėtų, kad dabar Jis ką nors jam pasakytų, kad ir kažką kartaus, kad ir kažką baisaus". Šitas laukimas yra visai suprantamas. Kristaus tyla visą laiką jaudino inkvizitorių kaip nuolatinis jo dėstomų minčių paneigimas. Tačiau dabar, kai visos mintys jau pasakytos, kai jos visos suvestos į savotišką sistemą, kai jos

stovi priešais Kristų objektyviniu pavidalu, inkvizitorius norėtų išgirsti lemiamą, galutinį ir visuotinį sprendimą, kuris — inkvizitorius tai aiškiai nujaučia — be abejo bus pasmerkimas. Bet vistiek jis būtų jam malonesnis, negu visiška tyla. Inkvizitoriaus kalba buvo kova. Todėl jis norėtų objektyviniu pavidalu paregėti šitos kovos pabaigą. Paregėjęs savo klaidą, jis griebėsi fizinės prievartos kaip paskutinės priemonės savo nusistatymui ginti, nes nei logiškai, nei moraliai jis jo neapgynė. Tačiau ką į tai galėtų pasakyti jo Priešginybė? Ką priešais pagrasinimą laužu pastatys Kristus? Ar jis neduos jokio ženklo? Ar neištars jokio žodžio? Ar inkvizitoriaus kova taip ir liks neužbaigta. „Neužbaigtas dalykas kelia mumyse nerimą", yra teisingai pasakęs G. Burckhardtas, kalbėdamas apie kultūrinį kūrinį. Inkvizitoriaus nusistatymas jo kalboje objektyvavosi ir virto savotišku kūriniu. Tačiau kadagi jis išaugo iš dialogo, iš gilaus ir esminio dialogo tarp kalbos ir tylos, todėl jam savaime reikia užbaigos iš antrojo partnerio pusės. Jam reikia dar vieno posakio, dar vieno mosto, kad jis būtų galutinai apvainikuotas. Jam reikia Kristaus atsakymo. Štai kodėl inkvizitorius, pasakęs savo iškilmingą „dixi", neapsisuka ir nenueina, bet dar lūkuriuoja, nes jaučia, kad ne jam čia priklauso paskutinis žodis.

Ir Kristus iš tikro atsako. „Jis prisiartina tylėdamas ir pabučiuoja išbalusias jo lūpas". Tai yra atsakymas. Bet tai atsakymas, kurio inkvizitorius visiškai nelaukė. Jo prasmę mes nagrinėsime vėliau. Šiuo tarpu mums rūpi tik dialektinis jo pobūdis. Inkvizitorius laukė pasmerkimo. Logiškai žiūrint, pasmerkimas turėjo ateiti. Tačiau iš tikrųjų jis virto atleidimu. Pasmerkimas pasikeitė į savo priešginybę. Ir šita priešginybė suardė visus inkvizitoriaus planus. Pirmiau jis gardžiavosi savo galybe ir grasino sudeginsiąs Kristų, kaip pikčiausią eretiką. Jis laukė pasmerkimo ir tuo būdu tikėjosi būsiąs sustiprintas bei užkietintas savo nusistatyme. Pasmerkimas būsiąs galutinis ir nebepakeičiamas pakvietimas į nepermaldaujamą kovą, kuri nuvesianti Kristų į laužą, kaip kadaise Jį nuvedė į kryžių Kal-

varijos kalne. Bet štai — Kristus atsakė atleidimu. Kaip dabar su Juo pasielgti? Ir senis inkvizitorius palūžta. „Kažkas sudreba didžiojo senojo inkvizitoriaus lūpų kampeliuose. Jis nuoina, atidaro suskliaustos vienutės duris ir sako Jam: ‚Eik ir daugiau neateik!... Niekados, niekados!' Ir išleidžia Jį į tamsią tylinčio miesto aikštę".

Tai tragedijos atomazga. Inkvizitoriaus pralaimėjimas čia pasidaro galutinis. Save kaip tam tikro principo atstovą jis jau pasmerkė pats savo kalboje. Tačiau jam dar buvo pasilikusi fizinė jėga, kuria pasinaudodamas jis rengėsi sunaikinti savo kalinį. Tačiau Kristaus pabučiavime sudūžta ir šitas paskutinis ramstis. Inkvizitorius yra Kristaus priešginybė. Tačiau jis nėra niekšas. Jis yra idealistas. Nors šitas jo idealizmas yra demoniškas, nors jis laužo žmogaus sąžinę, jo laisvę ir jo apsisprendimą, vis dėlto jis yra idealizmas. Todėl inkvizitorius, nebūdamas niekšas ir negarbingas padaras, negali pasilikti prie ankstesnio savo sprendimo sudeginti Kristų. Jį sudeginti buvo galima tik tol, kol savo tyloje Jis buvo tam tikros idėjos atstovas, tam tikro principo reiškėjas. Savo ruožtu pats inkvizitorius Jį galėjo taip pat sudeginti tik tol, kol jis Jį kritikavo ir kalbėjo irgi kaip tam tikro nusistatymo gynėjas. Bet pabučiavimas jau nebėra idėja. Pabučiavimas yra aktas, kuriame žmonės susitinka ne kaip idėjos, ne kaip tokių ar kitokių nusistatymų reiškėjai, bet kaip žmonės, kaip gyvi, kenčią ir iešką asmens. Judo pabučiavimas Getsemani sode yra niekšingas todėl, kad jis šitą asmeniškiausią ir žmoniškiausią ženklą panaudojo kaip išdavimo, vadinasi, kaip abstraktaus, neasmeninio dalyko nurodymą. Judas palietė Kristaus veidą ne kaip žmogus, ne kaip asmuo, bet kaip daikto atstovas. Todėl jis išniekino ir pabučiavimą, ir patį save, nes pabučiavime du žmonės susitinka tik giliausioje asmeninėje plotmėje. Tas pat yra ir su dabartiniu Kristaus pabučiavimu. Pabučiavimas ir Kristų ir inkvizitorių perkelia iš idėjinės plotmės į asmeninę, į atvirų sielų plotmę, kurioje kova jau nebėra susinaikinimas, kaip idėjinėje abstraktinėje plotmėje, bet susipratimas ir atleidimas. Kristus čia atsakė inkvizitoriui ne

kaip principinis Teisėjas — Jis tai padarys paskutiniojo Teismo metu —, bet kaip atlaidus ir gailestingas Dievažmogis, kuris net ir antikristinio prado nešėją bei vykdytoją myli ir jam atleidžia, nes šis vistiek yra žmogus. Inkvizitorius taip pat priėmė šitą atsakymą ne kaip demoniškos idėjos atstovas, bet kaip žmogus, kurio lūpų kampeliuose kažkas suvirpėjo ir kuriame sudužo pirmykštis nepermaldaujamas sprendimas bei pasitikėjimas prievarta idėjų srityje. Todėl jis nuėjo, atidarė duris ir Kristų išleido. Idėjinė kova pasiliko neužbaigta, nes jos vedėjai pažvelgė vienas į antrą kaip žmonės.

Be abejo, susidūrimas asmeninėje plotmėje ir ja pagrįstas susitaikymas anaiptol nenaikina idėjinio principinio nusistatymo. Nei Kristus, nei inkvizitorius pirmykščių savo pažiūrų neišsižada. Dostojevskio legendos Kristus ir inkvizitorius yra simboliai. Todėl jie yra amžini. Žmonijos istorijoje jie reiškėsi ir tebesireiškia nuolatos. Jų principinė kova eis ligi amžių galo. Todėl inkvizitorius, nors jo lūpų kampučiai ir sudreba, pasilieka toks, koks buvęs. Savo legendą Dostojevskis baigia žodžiais: „Pabučiavimas dega jo širdyje, bet jis pasilieka prie pirmutinės savo idėjos". Simboliais virtusių žmogiškųjų asmenybių susitikimas ir net tam tikras jų susijungimas idėjinės jų dialektikos nesunaikina. Kaip simboliai jie ir toliau pasilieka atstovauti tam tikroms mintims ir tam tikriems nusistatymams. Tačiau žmogiškojoje asmeninėje jų egzistencijoje šitas atstovavimas pasidaro jau nebe kova ir susinaikinimas, bet susipratimas ir atleidimas. Kristaus atsakymas inkvizitoriui tuo ir yra nuostabus, kad jis atskleidė pagrindinį Jo prigimties bruožą: Kristus niekados nėra tiktai idėja, bet visados pilnutinė dievažmogiškoji Asmenybė. Inkvizitorius savo kalboje buvo pamiršęs, kad jis yra žmogus ir kad kalba taip pat žmogui. Todėl jis smerkė Kristų žmogaus laimės vardu, smerkė kaip laimės idėjos atstovas, net ryždamasis Jį sunaikinti, kam Jis vietoje laimės siūląs žmogui laisvę. Tuo tarpu Kristus šitos ilgos kalbos klausė ne tik kaip laisvės idėjos atstovas, bet ir kaip gyvas, konkretus ir mylįs as-

muo-žmogus. Dostojevskis dažnai mums legendos eigoje primena, kad Kristus meiliomis akimis žiūri į rūstų inkvizitorių; kad atidžiai klauso Jį smerkiančių žodžių; kitaip sakant, kad Jis reaguoja ne tiek idėjine, kiek žmogiškąja-asmenine savo sritimi. Savo tyla Kristus kritikavo inkvizitoriaus idėją, priversdamas ją išsivystyti ligi jos visiško sudužimo. Savo atsakymu Jis atleido inkvizitoriui-žmogui (ne principui!) jo klystantį ir klaidinantį idealizmą ir priminė jam, kad jis yra žmogus. Inkvizitoriaus paskutinis veiksmas — paleidimas Kristaus iš kalėjimo — yra nebe idėjinis, bet asmeninis aktas. Todėl jis rodo tiktai jo žmogiškumo prasiveržimą, bet ne jo pažiūrų pasikeitimą ar gailestį už praeities klaidas bei nuodėmes.

Legendos tad atomazgoje, kaip matome, susibėga į vieną punktą visi ankstesni pradai. Tačiau kaip tik dėl to čia susitelkia ir visa legendos dialektika. Legenda yra idėjinės kovos vaizdas. Tačiau pabaigoje ji virsta susipratimo ir žmogiškosios-asmeninės santaikos vaizdu. Idėjinė sritis pasikeičia konkrečia egzistencine tikrove. Pasisukimas yra radikalus. Tačiau kaip tik jis įkvepia legendai gyvybės, išgelbsti ją iš alegoriškumo ir padaro ją didelio meno kūriniu. Kristus ir inkvizitorius joje veikia ne kaip kokios bekraujės sutartinės alegorijos, bet kaip gyvastingai realūs asmens, kurie yra nepaprastai gilūs savo nusistatymais ir nepaprastai žmogiški savo pergyvenimais. Būdami konkretūs ir gyvi, jie ir gali atstovauti istorijoje besirungiančiam žmogui, gali būti jo gyvenimo, jo kovų ir jo kančių simboliais. Jų dialogas Sevilijos kalėjimo vienutėje virsta dialogu visuotinėje pasaulio scenoje.

2. Priešginybės pasaulio istorijoje

Dialektinė legendos sąranga, kuria Dostojevskis grindžia savo kūrinį, veda mus į dialektinę pasaulio istorijos sąrangą ir atskleidžia mums gilių, tiesiog nepermaldaujamų priešginybių žmonijos gyvenime. Visa pasaulio istorija, ypatingai istorija po Kristaus, yra valdoma, pasak Dostojevskio, savotiškos dialektikos. Tačiau Dostojevskio dialektika nėra Hegelio dialektika. Tiesa, savo forma ji turi panašumo su šio didžiojo Vakarų mąstytojo istorijos samprata. Tačiau savo turiniu ji yra esmingai skirtinga. Hegeliui pasaulio istorija yra idėjos judėjimas žmogiškosios dvasios pavidalu. Dostojevskiui istorija taip pat yra nuolatinis bangavimas ir nuolatinė kova. Hegeliui šitas judėjimas vyksta tuo būdu, kad žmogaus dvasia, pradžioje buvusi vieninga, tačiau slėpusi savyje išvidinių priešginybių, paneigia pati save, virsta pati sau priešginybe, paskui suderina šitas priešginybes aukštesnėje sintezėje, kuri savo ruožtu taip pat virsta naujo paneigimo pradžia. Dostojevskiui istorinės jėgos taip pat vyksta priešginybėmis, išsivystydamos į savo antitezes. Tačiau į klausimą, kas būtent pasaulio istorijoje vyksta priešgyniškai, Dostojevskis atsako visiškai kitaip, negu Hegelis. Hegeliui istorinės priešginybės yra vidinės. Jos glūdi pačioje žmogaus dvasioje, kurios laisvė yra nuolatinis paneigimas to, kas buvo. Dvasia nuolatos kovoja su nelaisve, su visomis kliūtimis, kurios laisvę neigia. Tačiau šios laisvę neigiančios kliūtys kyla iš pačios dvasios. Pati dvasia, pasak Hegelio, suskyla į priešginybes ir todėl pati jas turi vėl suderinti. Todėl istorija, Hegelio posakiu tariant, yra dvasios „darbas prieš save pačią". Tuo tarpu Dostojevskiui šitos priešginybės yra viršinės-transcendentinės. Jos ateina žmogui iš šalies. Žmogaus dvasia — jo širdis ir jo protas — yra tiktai jų susitikimo ir grumtynių laukas. Hegeliui prieš-

ginybės yra suderinamos, nors ir nevisam laikui. Dostojevskiui jos yra nesuderinamos iš esmės. Hegeliui priešginybių bangavimas vyksta nuolatos, įgydamas savotišką rato pavidalą ir todėl galo niekados neprieidamas. Dostojevskiui priešginybių kova eina prie vienos katros jų sunaikinimo. Istorijos pabaiga Dostojevskiui yra aiškiai regima.

Todėl, nepaisant išviršinio panašumo, esminė šių didžiųjų mąstytojų istorijos samprata yra skirtinga, nes skirtingi yra tie taškai, iš kurių jie išeina ir skirtingi tie siekiniai, kuriais jie baigia, nors keliai ir yra tie patys, p r i e š g i n y b ė s. Hegelis išeina iš abstrakčios idėjos ir šitą idėją išvysto per žmogaus dvasią ligi absoliutinės formos. Dostojevskis išeina iš konkrečios tikrovės, kuria yra Dievas ir prieš Dievą kovojąs velnias, ir eina prie šitos kovos apraiškų žmogaus — taip pat konkretaus — širdyje. Hegeliui visa tikrovė ištirpsta idėjose, kurių kova pasidaro savotiškas žaidimas, nes čia blogis, kančia ir nuodėmė neranda vietos arba mažiausiai yra tik atsitiktiniai pradai. Dostojevskiui idėjos kyla iš tikrovės, jų kova pasidaro tragiška, nes pati tikrovė yra tragiška. Hegelio pradinis punktas yra teorinis ir profaninis. Dostojevskio — konkretus ir religinis. Dostojevskio istorijos filosofija yra tokia, kokią ją vaizduoja Krikščionybė Apreiškime ir didžiųjų jos mąstytojų (šv. Augustino, Bossueto, Solovjovo) teorijose. Tai istorija — vienkartinė, konkreti, nepermaldaujamai tragiška ligi galo. Jokio priešgyniškų pradų suderinimo, jokio pasikartojimo čia nėra. Čia yra tik viena aiški ir vientisa kova, einanti prie pabaigos. Hegeliui istorijos vyksmas eina spiruoklės ratų pavidalu. Jis kiekvieną kartą kyla vis aukštyn, tačiau kiekvieną kartą grįžta į tą pačią vietą erdvės atžvilgiu. Tuo tarpu Dostojevskiui istorija eina linijos pavidalu. Gali šita linija būti ir labai laužyta, gali ji kraipytis ir sukinėtis, bet ji yra l i n i j a, vadinasi, turi pradžią ir pabaigą.

Šitokią Dostojevskio istorijos sampratą kaip tik ir atskleidžia Didžiojo Inkvizitoriaus legenda. Priešginybių buvimą pasaulio istorijoje Dostojevskis nori taip stipriai pabrėžti, kad

visą legendą, kaip matėme, jis sustato dialektiškai. Viskas joje yra priešinga vienas kitam. Viskas joje gyvena didelę kovą ir didelę įtampą. Tačiau visos šios dialektikos centre stovi du pagrindiniai pradai, du konkretūs šių pradų atstovai, iš kurių kyla ir kova, ir įtampa, ir apskritai bet kokia gyvenimo gyvybė. Jie yra konkretūs asmens su aiškia savo prigimtimi, su savo temperamentu, su savo žmogiškąja meile ir tikėjimu. Ir vis dėlto legendoje jie yra daugiau, negu tiktai konkretūs individai. Jie čia yra atstovai ir reiškėjai. Jie čia yra simboliai. Pro juos ir už jų mes regime kitą, aukštesnę ir gilesnę, tikrovę, kurią jie savimi reiškia ir kuriai jie atstovauja. Pro juos prabyla idėjinės priešginybės, tačiau prabyla ne alegoriškai, bet egzistenciškai pačiu jų gyvenimu bei veikimu. Jie yra realybės. Tačiau jie reiškia idėjas, nes jas savyje turi. Jie yra šitomis idėjomis pagrįsti. Šitos idėjos yra jų buvimo principai. Todėl jie turi, minėtais N. Hartmanno žodžiais kalbant, „užpakalinį planą", kuris yra daugiau, negu „priešakinis planas", vadinasi, negu realūs žmogiškieji jų pavidalai. Užpakalinis jų planas yra visa pasaulio istorija. Pro juos kalba žmonijos gyvenimas savo gelmėmis. Jie stovi prieš mūsų akis kaip kosminiai veikėjai, nulemią visą pasaulio santvarką ir visą jo ateitį. Kas tad jie yra patys savyje?

Dostojevskis žmonijos istoriją supranta ne kaip atitrauktą idėjinį, bet kaip visai konkretų, visai apčiuopiamą realų vyksmą. Jis nesileidžia į tolimus pasaulio amžius, kurie yra išnykę iš mūsų atminties ir kuriuos mes galime atgaminti tiktai jų kultūros nuotrupose ir tiktai mokslinėmis priemonėmis. Kasdieninėje mūsų sąmonėje šita praeitis yra jau nebegyva. Todėl Dostojevskiui ji nerūpi. Jis ima istoriją gyvą, istoriją veikiančią mumyse, istoriją gyvenančią ne mokslininko kabinete, bet kiekvieno žmogaus širdyje; istoriją, kurios atžvilgiu kiekvienas turi vienaip ar kitaip apsispręsti ir nusistatyti. Dostojevskis ima istoriją po Kristaus. Kristus jam yra tikrosios istorijos ir tikro gyvenimo pradžia. Galima pamiršti tai, kas buvo prieš Kristų. Tačiau negalima pamiršti to, kas prasidėjo su Kristumi. Istorija

prieš Kristų gali būti žmogui neitrali. Jis gali ją tyrinėti ir ją pergyventi grynai atitrauktai, grynai teoriškai. Asmeninės egzistencijos ir asmeninio likimo ji nepaliečia. Tuo tarpu istorija po Kristaus niekam nebėra neitrali. Niekas jos netyrinėja ir niekas jos nepergyvena tiktai teoriškai, tiktai mokslo reikalui. Ji paliečia kiekvieną iš mūsų, nes ji užangažuoja mūsų asmenį ir mūsų likimą. Istorija po Kristaus niekados ir niekam nėra tiktai praeitis. Ji visa gyvena dabartyje. Ji visa stovi prieš mus ir reikalauja mūsų nusistatymo. Mes galime jos nepadaryti sava, mes galime ją net neigti, bet mes negalime jos pamiršti, mes negalime atsidurti šalia jos, mes negalime būti jai abejingi, kaip abejingi esame Egipto ar Indijos istorijai. Kristus yra nuolatinė mūsų tarpsnio pradžia. Jis gyvena visados, todėl visados yra dabartinis. Fizine egzistencija Jo tarp mūsų nebėra. Bet Jis nuolatos gyvena savo pažadu ir mūsų laukimu. „Penkiolika šimtų metų praėjo nuo Jo pirmo pasirodymo, nuo to laiko, kai Jis pažadėjo vėl ateiti ir įsteigti savo karalystę žemėje". Jo pažadas yra toks stiprus, kad amžiai neįstengė jo sunaikinti. Ir patys žmonės jo nepamiršo. „Žmonija laukė Jo tuo pačiu tikėjimu ir tuo pačiu užsidegimu, kaip ir anksčiau. O, net dar didesniu tikėjimu ji Jo laukė, nes jau buvo praėję pusantro tūkstančio metų, kai dangus liovėsi laidavęs žmogui". Pastaraisiais žodžiais Dostojevskis nori pasakyti, kad laiko ilgis ne tik nemažina Kristaus realumo istorijoje, bet, priešingai, jį tik dar labiau padidina. Kristus buvo dieviškasis dangaus laidas žmogui, kad šis gali rasti Jame prasmę, tiesą ir išganymą. Anksčiau kalbėjęs per pranašus, vadinasi, per kitus, Dievas galop prabilo per savo Sūnų, vadinasi, prabilo Pats ir todėl savo žodžius patvirtino Pats savimi. Kristus yra dieviškasis užstatas, kad tai, ką Dievas yra žadėjęs, bus įvykdyta. Todėl Kristus negali būti tiktai buvęs. Jis turi būti dabartinis, nuolatinis, amžinas, nes ne tik kiekvienas žmogus skyrium, bet ir visa žmonija kaip bendruomenė turi Jį pergyventi kaip asmeninio savo likimo laidą. Kristaus ilgesys istorijoje niekados nemažėja.

Juo toliau einame nuo fizinio Jo atsiskyrimo iš pasaulio, juo didesnį jaučiame su Juo ryšį, nes juo labiau pergyvename Jį kaip vieninteli mūsų lūkesčių pagrindą.

Daug jėgų istorijoje siūlėsi ir tebesisiūlo žmogaus problemai išspręsti. Ir juo istorija darosi ilgesnė, juo daugiau tokių siūlymų atsiranda. Tačiau visi jie po ilgesnio ar trumpesnio laiko pasirodo esą apgaulingi, nes visi yra tiktai teorijos. Vienas tik Kristus pasilieka gyvas, nes Jis yra ne idėja ,ne teorija, ne sistema, bet kūnas ir kraujas, Dievas ir žmogus, dieviškasis asmuo, konkreti istorinė realybė. Žmogaus problema Jame yra išspręsta ne logiškai, bet ontiškai-metafiziškai, vadinasi, pačioje žmogaus būtyje. Kristus yra žmogaus įvykdymas. Jeigu Dievas yra žmogaus paveikslas, tai šitas paveikslas kuo labiausiai spindi Kristuje, nes „visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame" (Kol. 1, 19). Jeigu Dievas yra žmogiškumo pagrindas ir nešėjas, tai šitas pagrindas yra kuo labiausiai tvirtas Kristuje, nes Jis yra vienas asmuo kaip tik žmogiškumo įėmimu į dieviškumą — „assumptione humanitatis in Deum", kaip sako symbolum athanasianum. Jeigu žmogus yra sudievinamas tuo, kad savo prigimtį atveria Dievui, tai šitas atvėrimas yra kuo plačiausias Kristuje, nes atodūsis Alyvų kalne „tebūnie tavo valia" (Mat. 26, 42) buvo pagrindinis Jo gyvenimo bei veikimo uždavinys. Fr. Ebneris savo metu yra pasakęs, kad „Kristaus klausimas — tik jis, o ne kas kita — yra europinio dvasios gyvenimo branduolys ir prasmė".[5] Posakis visiškai teisingas, tik per siauras. Kristaus klausimas yra branduolys ir prasmė ne tik europinio, bet ir pasaulinio ir asmeninio dvasios gyvenimo. Kiekvienas žmogus jieško atsakymo į savo paties klausimą. Kiekvienas žmogus stengiasi atspėti pats save. Tuo pačiu kiekvienas žmogus klausia Kristaus. Ir Kristus yra atsakymas į klausimą žmogaus kaip tokio. Kristus yra žmogiškosios problemos išsprendimas. Todėl į šitą gyvą ir vieninteli išsprendimą kaip tik ir krypsta visų

[5] Der Brenner. 7. Folge, 1922. 4 p.

mūsų akys. Visi kiti pasiūlymai yra tik receptai. Visi jie kyla iš jų autorių sąmonės ir liečia tiktai mūsų sąmonę. Tuo tarpu reali būtis ir jų autorių ir mūsų pasilieka neišspręsta. Kristus vienintelis davė ne receptą, bet p a v y z d į. Ecce Homo — štai žmogus, kuris savo būtimi, savo prigimties sąranga atsakė į žmogaus klausimą ir išsprendė žmogaus problemą. Todėl Jis istorijoje nežlugo, kaip visos kitos idėjos, bet gyvena nuolatos ir nuolatos traukia mūsų žvilgį. Mes visi esame neišspręsti savo būtyje. Todėl visi ilgimės ano Didžiojo Išsprendimo, kuris yra įvykęs Kristuje ir kuris įvyks kiekviename iš mūsų, jei tik mes būsime Kristuje, kaip vynmedžio šakelė būna vynmedyje. Ir juo didesnė esti teorijų bei pasiūlų maišatis, juo labiau mes ilgimės gyvojo išsprendimo. Tuomet Kristus kaip tik ir atsistoja priešais mus kaip v i e n i n t e l i s šito gyvojo išsprendimo pavyzdys. Dostojevskis nepaprastai giliai suprato pačiose žmogaus gelmėse glūdintį ir niekados neišnaikinamą Kristaus ilgesį. Todėl jis ir padarė, kad kai tik Kristus pasirodo Sevilijos gatvėse, visi Jį pažįsta ir visi Jį sveikina. Minios susižavėjimas Kristumi yra simbolinė išraiška ano nuolatinio Kristaus gyvenimo dabartyje, gyvenimo kiekviename iš mūsų. Žmogus Jį pažįsta, nes nuolatos Jį nešioja pats savyje. Jis sveikina Jį entuziastingai, nes tuo būdu jis sveikina gyvą atsakymą į jo paties kūno ir kraujo problemą. Kristus yra pirmasis pasaulio istorijos pradas, kuris čia gyvena ir veikia, kuris čia, Dantės žodžiais kalbant, judina saulę ir kitas žvaigždes.

Bet štai, priešais Kristų stovi kitas, a n t r a s i s pradas, kuris yra nuo Jo ne tik skirtingas, bet Jam priešingas ir iš esmės Jį neigiąs. Mūsų istorija yra valdoma ne tik Kristaus, bet ir šio antrojo prado. Jis yra toks pat realus, kaip ir Kristus. Viršinis jo veiklumas yra kartais net dar didesnis. Jo buvimu Dostojevskis nė kiek neabejoja, todėl jį vaizduoja taip pat ne kokios nors atitrauktos idėjos ar blankios alegorijos, bet gyvo ir konkretaus žmogaus pavidalu. Priešais Kristų istorijoje stovi i n k v i z i t o r i u s.

Dostojevskio inkvizitorius žygiuoja per istoriją nešinas visa žmogiškąja prigimtimi. Jis yra idealistas, asketas, myl|s

žmones ir geidžiąs jiems laimės. Jis yra buvęs dykumoje, mitęs skėriais ir šaknelėmis. Jis norėjęs priklausyti prie Kristaus išrinktųjų, norėjęs dalintis Kristaus skelbiama laisve, tačiau pastebėjęs, kad žmonės nepajėgią Kristaus principų pakelti, kad jie esą persilpni šitiems principams įvykdyti ir savo prigimtyje ir savo gyvenime. Todėl jis grįžęs iš dykumų ir prisijungęs prie tų, kurie imasi taisyti Kristaus žygį. Norėdamas išvaduoti žmones iš „asmeninio ir laisvo apsisprendimo kančios", jis prisiėmė ant savęs jų nuodėmes. Norėdamas padaryti kitus laimingus, jis prisiėmė nelaimę. Jis prisiėmė pasmerkimą ir pasidarė silpnųjų vadas ir jų gelbėtojas. Nuo didžiųjų ir stipriųjų jis grįžo prie mažesniųjų ir silpnųjų, prie milijonų tų vargingų padarų, kuriems Kristaus principai yra per aukšti. Inkvizitorius yra nužemintųjų atpirkėjas iš jų pačių. Pagrindinis priekaištas, kurį jis padarys Kristui, yra tas, kad Kristus atėjo pas stipriuosius, o pamiršo silpnuosius. Silpnieji Kristaus žygio pasiliko nepaliesti. Silpnųjų Kristus neatpirko. Šitą spragą kaip tik pasiryžo užpildyti inkvizitorius. Tai buvo sunkus pašaukimas ir sunkus darbas. Reikėjo penkiolikos šimtų metų, kol inkvizitorius „pataisė" Kristaus palikimą. Tačiau galų gale jam šitas uždavinys pavyko — bent jam pačiam taip atrodo. Todėl dabar jis yra istorijos valdovas. Todėl dabar jam lenkiasi minios, jo nurodymų klauso ir, puolusios ant kelių, priima jo palaiminimą.

Visais šiais konkrečiais apibūdinimais Dostojevskis nori pasakyti, kad Kristui priešingas pradas istorijoje yra nė kiek nemažiau realus ir veiklus, kaip ir pats Kristus. Kaip Kristus gyvena nuolatinėje dabartyje, taip lygiai nuolatos būna ir Jo priešginybė. Kristus atėjo į pasaulį, kad savo kančia ir mirtimi atpirktų žmoniją iš Jo amžinojo priešininko valdžios. Jis tai įvykdė. Tačiau šitas įvykdymas anuo vienkartiniu Kristaus aktu palietė dar tik patį principą antlaikinėje jo srityje. Dykumų dvasios galia principialiai buvo palaužta. Tačiau jos apraiškos istorinėje atskiro žmogaus ir visos žmonijos tikrovėje pasiliko ligi laikų pabaigos. Kol žmogus gyvena laike, tol jis apsisprendžia pats. Galimybė į antgamtę

jam yra atidaryta. Bet ar jis žygiuos į ją, ar ne, tai priklausys nuo jo paties. Kristaus atpirkimas jokia prasme nepažeidė konkretaus žmogaus laisvės. Šita tad laisva istorinė žmogaus gyvenimo bei veikimo sritis ir virsta tuoju lauku, kuriame reiškiasi ne tik Kristus, bet ir antikristas. Palaužtas savo gelmėse, jis tebėra dar gyvas savo apraiškose. Išstumtas iš metafizinių žmogaus prigimties šaknų, jis veikia istoriniame gyvenimo paviršiuje. Jis atsistoja priešais Kristų kaip reali, nors ir nefatalinė, jėga.

Dostojevskio legendoje šitai jėgai atstovauja inkvizitorius. Jis, kaip buvo sakyta, yra žmogus, kenčiąs ir mylįs žmogus. Trokšdamas kitiems laimės, jis „pataisė" Kristaus mokslą, padarydamas jį silpniesiems prieinamą ir pakeliamą. Kur tad čia yra toji esminė priešginybė? Kuo inkvizitorius prieštarauja Kristui? Iš sykio atrodo, kad jis yra tiktai Kristaus darbo pratęsėjas ir atbaigėjas. Gali šitas pratęsimas būti klaidingas, gali šita atbaiga virsti iškrypimu, tačiau — bent subjektyviai — inkvizitoriaus pastangos, atrodo, einančios ta pačia linkme, kaip ir Kristaus. Kaip Kristus, taip ir inkvizitorius nori išvaduoti žmones, nori jiems pagelbėti, nori padaryti juos laimingus. Inkvizitoriui atrodo, kad Kristaus mokslas esąs per aukštas, per idealus, per daug atsietas nuo konkrečios žmogiškosios prigimties. Todėl jis ryžtasi priartinti jį prie žemės, pritaikyti jį prie konkrečių žmogaus pageidavimų ir tuo pačiu jį padaryti prieinamesnį. Kad šitas mokslas dėl to nustoja pirmykščio savo spindėjimo, yra visai nenuostabu, nes kiekviena idėja, susidūrusi su žeme, netenka dalies savo grožio. Virsdama kūnu, ji yra priversta prisiimti medžiagos sunkumą ir tamsumą. Tačiau dėl to dar nekyla jokios esminės priešginybės tarp idėjos, esančios sąmonėje, ir idėjos, įvykdytos objektyviniuose gyvenimo pavidaluose. Inkvizitorius, atrodo, esąs tiktai istorijoje realizuotas Kristus: ne toks skaidrus, kaip Palestinos žemėje; ne toks idealistas, kaip Kalno pamoksle, tačiau tas pat — tiktai sukonkretintas ir pritaikytas. Tai, ką Kristus yra padaręs principialiai, inkvizitorius, atrodo, nori padaryti individualiai. Iš kur tad čia atsiranda anoji principinė

priešingybė, tasai esminis neigimas, kurį Dostojevskis deda į inkvizitoriaus darbą?

Kaip žmogus inkvizitorius nėra Kristaus priešginybė. Galimas daiktas, kad žmonių meilė jį nuvedė klaidingu keliu; kad užuot žmones padaręs laimingus jis pavertė juos vergais ir juos nužmogino. Bet tai yra tik klaida, ne neigimas ir ne principinė priešginybė. Todėl ir Kristus, išklausęs ilgą inkvizitoriaus kalbą, jo nepasmerkia, bet jam atleidžia, jį pabučiuodamas. Taip pat ir inkvizitorius, pabučiavimo paliestas savo žmogiškumo gelmėse, Kristaus nesudegina, bet Jį paleidžia iš kalėjimo. Šiuo atžvilgiu tarp Kristaus ir inkvizitoriaus-žmogaus esama gilaus atitikimo.

Vis dėlto žmogiškumas viso inkvizitoriaus dar neišsemia. Kaip Kristus yra ne tik žmogus, bet ir Dievas, taip ir inkvizitorius yra ne tik žmogus, bet dar ir kažko kito atstovas bei reiškėjas. Inkvizitorius turi savo paslaptį, kurios niekas nežino, tik jis vienas, kurią tačiau jis ryžtasi Kristui atskleisti. Žmonių akyse jis atrodo kaip Kristaus žygio tęsėjas ir tolimesnis jo vykdytojas. Visoje legendoje Dostojevskis nuolatos pabrėžia, kad inkvizitorius veikia Kristaus vardu: Kristaus vardu jis panaikina žmonių laisvę, Kristaus vardu jis pasotina žmonių alkį, Kristaus vardu jis skelbia paslaptis, daro ženklų ir stebuklų ir autoritetu apsprendžia žmonių sąžinę. Tačiau savo esmėje visi šite inkvizitoriaus darbai „Kristaus vardu" yra melas ir apgaulė, nes savo viduje jis nešiojasi paslaptį, kurios žmonės nežino ir todėl tiki jo nuoširdumu. Kristaus akivaizdoje nėra prasmės ilgiau šios paslapties dengti. Inkvizitorius ryžtasi ją pasakyti garsiai ir tuo būdu iškelti dienos švieson tai, kas visiems jo darbams teikia savotiško pobūdžio. „Ar man reikia slėpti nuo Tavęs mūsų paslaptį?" — klausia inkvizitorius Kristų. — „O gal Tu nori išgirsti ją iš mano lūpų? Taigi klausyk: mes esame jau ne su Tavimi, bet su juo. Štai mūsų paslaptis". Iš tikro, tai buvo paslaptis, pridengta išviršiniu meilės, labdaros ir gailestingumo drabužiu. Bet ją atskleidus šitas drabužis nukrinta, ir inkvizitoriaus darbo prasmė pasirodo visu nuogumu. Inkvizitorius yra jau nebe su Kris-

tumi, bet su tąja dykumų dvasia, kurią jis pats vadina „susinaikinimo ir nebūties", „griovimo ir mirties" dvasia. Todėl jo darbo prasmė dabar pasidaro iš esmės kitokia, negu tada, kai inkvizitorius būtų buvęs tiktai žmogus, kai jis būtų savo darbais vykdęs tiktai savo paties sumanymus. Atskleidęs savo paslaptį, jis pasirodo kaip šalininkas, kaip atstovas, kaip vykdytojas dykumų dvasios ir jos planų.

Dykumų dvasia yra tasai amžinasis priešas, kuris nuo pat mūsosios tikrovės pradžios kenkia Dievo žygiams ir kliudo Jo sumanymams. Ji visados prisidengia žmogiškaisiais pavidalais. Daug istorijoje yra buvę pranašų, kurie kalbėjo Dievo vardu. Tačiau niekas ligi šiol dar nėra kalbėjęs velnio vardu. Velnias, kaip ir Dievas, kalba per žmogų. Tačiau jeigu Dievas kalba per žmogų tiesiog, net įpareigodamas jį Jo vardą pasakyti, tai velnias visados žmogui įteigia kalbėti savo paties vardu. Žmogus velniui visados patarnauja tarsi kokia uždanga. Šiuo atžvilgiu nepaprastai yra prasmingi žodžiai, kuriuos velnias pasako Ivanui Karamazovui jo haliucinacijos metu. Tasai maždaug keturių dešimčių metu džentelmenas, kuris pasirodo Ivanui ant kanapos, pastebi, kad jis noris „isikūnyti, bet jau galutinai ir neatšaukiamai, kokioje nors sentynnūdėje pirklio žmonoje ir tikėti į viską, į ką ir ji tiki". Kitaip sakant, velnias nori prisiimti žmogaus išvaizdą ir veikti žmogiškuoju būdu. „Aš taip nuoširdžiai, — sako šis džentelmenas toliau, — myliu žmones... Sykiu aš pasidarau žemėje prietaringas... Ir man patinka būti prietaringam. Aš čia prisiimu visus jūsų papročius". Grynai sataniškos egzistencijos jis atsisako: „Aš esu vargšas! Dievaži, aš niekaip negaliu įsivaizduoti, kad aš kitados galėjau būti angelu. Jeigu iš tikro juo ir buvau, tai taip seniai, kad jau ne nuodėmė tai pamiršti". Be abejo, visa tai yra melas. Skaitant velnio ginčą su Ivanu, aiškiai jausti, kad velnias žino, ko jis nori ir siekia. Jis tik nenori savo tikslo apreikšti. Jis nori veikti žmogaus rankomis, mąstyti žmogaus protu ir nekęsti žmogaus širdimi. Žmogiškumas yra labai miela velnio veikimo

dirva. Todėl ir inkvizitorius, eidamas jau nebe su Kristumi, bet su j u o, savo žmogiškąja prigimtimi pridengia dykumų dvasios kėslus ir patarnauja jai įrankiu, tačiau patarnauja sąmonigai ir apsisprendęs. Todėl iš tikrųjų jis Kristaus mokslo nepataisė, bet jį iškreipė ir sugadino, nes dykumų dvasia visados yra melo, griovimo ir mirties pradas. Inkvizitoriaus padarytos „pataisos" buvo ne Kristaus mokslo pritaikymas konkrečiam gyvenimui, bet visiškas jo išstūmimas iš gyvenimo. Ir visa tai buvo ne žmogiškoji klaida, kylanti dėl netobulo pažinimo, ne žmogiškasis apsirikimas, pasitaikąs dėl žmogiškųjų silpnybių, bet d e m o n i š k a s p i k t a s s u m a n y m a s i š p a t p r a d ž i o s. Griovimo ir mirties dvasia tvarkė inkvizitoriaus darbus ir kreipė juos nebūties linkme. Pasislėpusi po inkvizitoriaus širdyje degančia žmonijos meile, ji vykdė jo rankomis anuos pirmykščius dykumų gundymus, kuriuos Kristus buvo atstūmęs, kuriuos tačiau prisiėmė inkvizitorius — paties Kristaus vardu. Sunaikinimas buvo jos tikslas, klasta ir melas — jos priemonės.

Šiuo tad atstovavimu anai dykumų dvasiai, jos valios ir jos tikslų vykdymu inkvizitorius virsta nepermaldaujama Kristaus priešginybe. Jis yra ne „kvailas Jonelis", kurį šita „baisi ir išmintinga" dvasia būtų suviliojusi ir apgavusi, kaip apgavo pirmuosius žmones. Ne, jis yra sąmoningas jos šalininkas, sąmoningai vykdąs jos planą. Jis pats prisipažįsta, iš sykio norėjęs prisidėti prie Kristaus išrinktųjų, kad „skaičius būtų pilnas". Tačiau dykumoje jam atsivėrusios akys, ir jis pasiryžęs „nebetarnauti beprotybei", o prisijungti prie tų, kurie „taiso" Kristaus darbus. Inkvizitoriaus nusisukimas nuo Kristaus buvo jo laisvas ir sąmoningas atsigręžimas į dykumų dvasią. Kristaus vardu jis veikė, aiškiai žinodamas, kad už jo pečių stovi ne Kristus, bet anoji baisi dvasia. Jis melavo sąmoningai ir sąmoningai žmones apgaudinėjo. Jis pats tai pripažįsta. Kalbėdamas, kaip milijonus tų, „vargingų maištininkų" jis padarys nusižeminusius ir klusnius, jis atvirai pastebi: „Mes sakysime, kad klausome Tavęs, kad mes valdome Tavo vardu; mes juos apgausime, nes Tavęs pas mus daugiau nebeįsileisime". Kristaus išstūmimas inkvizitoriui

yra galutinis. Apsisprendimas už Kristaus priešginybę pasidaro nebeatšaukiamas. Štai kodėl inkvizitorius net ir po Kristaus pabučiavimo pasilieka prie pirmykščio savo nusistatymo, nors jo lūpų kampučiai ir sudreba. Kaip žmogus jis yra paliestas gailestingo Kristaus veiksmo. Tačiau kaip dykumų dvasios atstovas jis pasilieka sename melo ir apgaulės kelyje, vedančiame į susinaikinimą ir į nebūtį. Atskleisdamas savą paslaptį, inkvizitorius apsireiškia kaip tikrasis Kristaus paneigėjas ir kaip esminis antikristinio prado nešėjas.

Bet kaip tik šitoje vietoje kyla vienas svarbus psichologinis klausimas: ar žmogaus dvasia gali pakelti tokį visišką ir nebeatšaukiamą apsisprendimą prieš Dievą? Ar yra įmanoma, kad inkvizitorius, būdamas žmogus, taip galutinai nusigrįžtų nuo Kristaus? Į šitą klausimą Dostojevskis mums duoda tokį atsakymą, kuris tarsi žaibo šviesa, atskleidžia mums antikristinio prado veikseną istorijoje. Su Kristaus paneigimu, su nusigrįžimu į dykumų dvasią inkvizitoriaus paslaptis dar nesibaigia. Joje esama dar didesnių gelmių, kurios padeda inkvizitoriaus apsisprendimui pagrindą ir jį padaro galutinį. Pasakodamas, kaip jis su savo šalininkais, išlaisvinęs žmones nuo sąžinės sprendimo, nuims nuo jų kančios ir nerimo naštą, jis pastebi, kad „visi bus laimingi, visi tie būtybių milijonai, išskyrus kokį šimtą tūkstančių, kurie juos valdo. Nes tik mes, — sako toliau inkvizitorius, — tik mes, kurie saugojame paslaptį, būsime nelaimingi". Kodėl? Kodėl šitie silpnųjų valdovai bus nelaimingi? Kokią paslaptį jie saugo nuo savo valdomųjų? Inkvizitorius pats išaiškina šitą mįslę. „Būs tūkstančiai milijonų laimingų kūdikių, ir tiktai koks šimtas tūkstančių kankinių, kurie prisiėmė ant savęs gėrio ir blogio pažinimo prakeikimą. Jie tyliai mirs, tyliai jie Tavo vardu užges ir anapus karsto neberas nieko daugiau, kaip tik mirtį. Tačiau mes saugosime šitą paslaptį ir viliosime žmones į laimę amžinu dangaus atlygiu".

Štai paskutinė ir giliausia inkvizitoriaus paslaptis: jis su savo šalininkais netiki nei į Dievą, nei

į sielos nemirtingumą. Anapus karsto yra tiktai mirtis. Tačiau kaip Kristaus mokslo, taip ir šitos išvados paprasti silpni žmonės pakelti nepajėgia. Todėl inkvizitorius saugos šitą paslaptį, kalbės žmonėms apie amžinąjį buvimą, meluos ne tik savo. žodžiais, bet ir savo mirtimi, nes jis ir mirs Kristaus vardu, pats į nieką netikėdamas. Tai yra giliausias jo nusistatymas. Todėl Alioša, nagrinėdams su Ivanu papasakotos legendos prasmę, galų gale ją supranta ir sušunka: „Tavo inkvizitorius netiki į Dievą — štai visa jo paslaptis". — „Tikrai, — atsako Ivanas, — tu galop įspėjai. Visa jo paslaptis yra ta". Be abejo, kaip ir Ivanas toliau pabrėžia, tai yra gili kančia. Matyti kitus laimingus, einančius į amžinąjį gyvenimą, vesti juos šituo keliu ir sykiu žinoti, kad šitas kelias yra tik apgaulė, kad jis eina į visišką nebūtį, kad nėra jokio amžinojo gyvenimo, jokio Dievo, vadinasi, jokio tikslo ir jokios prasmės — taip, tai iš tikro yra kančia. Todėl tasai šimtas tūkstančių ir negali būti laimingi. Jie yra savo nusistatymo kankiniai. Jie yra prakeikti savo pačių žinojimo. Nihilizmas yra toji paslaptis, kurią jie taip rūpestingai saugo nuo savo vedamų žmonių. Dostojevskio inkvizitorius yra nihilistas giliausia ir tikriausia šio žodžio prasme. Štai jo paslaptis!

Ir kaip tik šitoje paslaptyje glūdi jo kaip žmogaus pasipriešinimas Kristui. Jis atsimetė nuo išrinktųjų skaičiaus ir grįžo iš dykumų ne dėl žmonijos meilės, bet dėl to, kad įsitikino, jog anapus karsto yra tiktai mirtis. Jis pradėjo taisyti Kristaus mokslą ne dėl to, kad Kristus būtų jį per sunkų paskelbęs, bet dėl to, kad įsitikino, jog ir pats Kristus ir Jo mokslas yra iliuzija, žmogaus fantazijos padaras, be reikalo ir be prasmės reikalaująs tokių sunkių dalykų, kaip sąžinės laisvė ir apsisprendimas. Jeigu nieko nėra, jeigu nėra nei Dievo, nei sielos nemirtingumo, tai bet kuri aukštesnė žmogaus pastanga neturi jokios prasmės. Kam tada varginti žmones sąžinės laisve, apsisprendimu, nepriverstu tikėjimu, kad vietoje to geriau yra duoti jiems duonos, nuraminti jų sąžinę autoritetu ir leisti jiems nusidėti. Tegul jie pagyvena ramūs ir laimingi, nes anapus karsto vistiek jie ras tiktai

mirtį. Popiežius Leonas XIII enciklikoje „Rerum novarum" yra pastebėjęs, kad „jeigu nėra kito gyvenimo, tuomet žūsta dorinės pareigos sąvoka ir žemiškasis buvimas virsta tamsia, nė jokio proto neatspėjama mįsle". Tai yra visiškai logiška ir būtina išvada. Daugelis nihilistų jos padaryti nedrįsta, mėgindami net ir savoje pasaulėžiūroje surasti dorinei pareigai bei prasmei vietą. Tačiau Dostojevskio inkvizitorius yra nuoseklus. Jis kuria žmonėms tokį gyvenimo būdą, kuriame doriniai principai yra pašalinami, žmogaus asmenybė užmušama, žmonija paverčiama milžiniška „skruzdžių krūva". Inkvizitoriaus santvarka yra nihilizmo išsiskleidimas istorinėje tikrovėje. Todėl čia darosi suprantamas ir jo nusigrįžimas nuo Kristaus. Jis nusigrįžo ne nuo realaus, istorinio Kristaus, kuris kentėjo, mirė ir prisikėlė, bet nuo iliuzijos, nes į istorinį Kristų jis netiki. Jis susidėjo su Kristaus priešginybe taip pat ne realios dykumų dvasios pavidalu, bet taip pat su iliuzija, kuri tačiau artimesnė jo nihilistiniam nusistatymui, negu jo pirmykštis tikėjimas Kristumi. Kristaus paneigimas, toks galutinis ir nekintamas, yra tiktai nuosekli nihilistinės jo pasaulėžiūros išvada.

Nihilistiniu inkvizitoriaus bruožu Dostojevskis kaip tik ir atsako į aukščiau iškeltą klausimą, ar žmogaus dvasia gali pakelti visišką apsisprendimą prieš Dievą. Taip, ji gali jį pakelti, tačiau tik paneigusi Dievo buvimą. Tik tada, kai žmogus netiki, jog Dievas yra, kai jis apsisprendžia nihilistiškai, kai būtyje jis neranda jokios prasmės ir jokio tikslo, — tik tada jis gali virsti Dievo priešginybe ir vykdyti amžinojo priešo darbus. Apsispręsti už dykumų dvasią, tikint į istorinį Kristų Dievą ir Žmogų, į Jo mirtį ir gyvenimą, į Jo prisikėlimą ir nuolatinį veikimą istorijoje, atrodo, yra neįmanoma. Bent Dostojevskis savo legendoje to neteigia. Jeigu žmogus tiki į Dievą ir į sielos nemirtingumą, jis negali tvirtai ir neatšaukiamai nueiti su griovimo ir mirties dvasia. Žmogus juk savo esmėje yra kūrėjas, nešiojąs savyje Didžiojo Kūrėjo paveikslą, todėl visados į Jį traukiamas. Pripažinti realų Dievo buvimą ir sykiu galu-

tinai apsispręsti už Jo amžinąjį priešą, atrodo, žmogui yra nepakeliama. Todėl Dostojevskis padaro inkvizitorių nihilistu ir šitame nihilizme randa jo užkietėjimo šaknis.

Tačiau inkvizitorius, kaip buvo sakyta, yra istorinio žmogaus simbolis. Jis atstovauja pradui, kuris šalia Kristaus reiškiasi visame pasaulio gyvenime, šį tolindamas nuo dieviškosios tvarkos. Todėl inkvizitoriaus apsisprendimo pobūdis atskleidžia mums ir ano Kristui priešingojo prado veikseną. Antikristinis pradas istorijoje visados reiškiasi nihilizmo pavidalu. Dykumų dvasia, norėdama griauti Kristaus darbą, yra priversta, kaip buvo sakyta, veikti per žmones, nes tik žmonės yra regimi pirmaeiliai istorijos veikėjai. Kitokio tiesioginio kelio ji neturi. Bet kad šitas griovimas būtų žmogui pakeliamas, jis turi nematyti jokios prasmės ir jokio tikslo; jis turi būti nihilistas.

Kristaus paneigimas yra pirmoji sąlyga žmogui įsijungti į antikristinio prado veikimą. Gali žmogus pripažinti taiką ir gerovę, pažangą ir demokratiją, tačiau Kristaus paneigimas jį neišvengiamai nuveda į Dievo priešų stovyklą. Šiuo atžvilgiu daug šviesos meta Vl. Solovjovas savo pasakojimu apie antikristą. Šioje legendoje Solovjovas vaizduoja antikristą kaip nepaprastai gabų, tiesiog genijalų žmogų, kuris vos trisdešimt trejus metus sukakęs „plačiai pagarsėjo kaip didelis išminčius, rašytojas ir visuomenininkas". Dievo jis neneigė (Velnias juk taip pat tiki ir dreba, kaip sako Naujasis Testamentas!). Jis anaiptol nebuvo ateistas. Jis buvo spiritualistas ir tikėjo į gėrį. Šitas tad žmogus po vieno savotiško pergyvenimo pradėjo rašyti „antgamtiniu greičiu ir lengvumu" veikalą vardu „Atviras kelias į pasaulinę taiką bei gerovę". Šiame veikale buvo sujungta „kilni pagarba senovės padavimams ir simboliams su plačiu ir drąsiu radikalizmu; neribota minties laisvė su giliausiu visko mistiniu supratimu; besąlyginis individualizmas su karštu atsidėjimu bendrajai gerovei". Visa čia buvo taip nepaprastai suderinta ir sujungta, kad kiekvienas šioje knygoje rado savo pažiūras ir įsitikinimus, kiek-

vienas sutiko su jos mintimis. Visi šia knyga stebėjosi ir gėrėjosi. Ji buvo išversta į visas pasaulio kalbas. Kiekvienam ji atrodė, kaip „visiškos tiesos išryškinimas". Tik vieno vienintelio dalyko šioje knygoje trūko — KRISTAUS vardo. Taip pat vėliau, kai šios knygos autorius buvo išrinktas pasaulio prezidentu ir kai, norėdamas sujungti bažnyčias sušaukė trijų pagrindinių krikščioniškųjų konfesijų (katalikų, protestantų ir ortodoksų) bendrą susirinkimą Jeruzalėje, jo lūpos negalėjo ištarti Kristaus vardo. Manydamas, kad pasauliška pagalba religijoms patikrins jam konfesijų paramą, jis grąžino ištremtus popiežius į Romą, įsteigė protestantams pasaulinį Šventraščio tyrimo institutą ir ortodoksams senovinės liturgijos ugdymo akademiją. Bet kai susirinkime dalyvaująs Rytų Bažnyčios patriarchas Jonas pareikalavo viešai išpažinti Jėzų Kristų, kentėjusį, mirusį ir prisikėlusį, pasaulio prezidentas užmušė ne tik jį, bet ir Romos popiežių Petrą II ir protestantų vadovą profesorių Paulių, numesdamas tuo būdu savo kaukę ir stodamas atviron kovon prieš Avinėlį. Kristaus paneigimas yra tikrasis antikristinio prado ženklas ir pirmoji nihilistinio nusistatymo sąlyga. Juo prasideda kiekvienas dykumų dvasios žingsnis. Dykumų dvasia yra neigimo pradas, kaip Goethės Mefistofelis, kuris apie save sako, kad jis esąs „der Geist, der stets verneint". Ji paneigia viską: Dievą, sielą, prasmę, tikslą, galop pačią save, nes jai geriausiai veikti tada, kai žmogus — kaip Ivanas Karamazovas — apie ją sako: „Tu esi mano liga. Tu esi mano šmėkla. Tu esi mano haliucinacija". Velnias nemėgsta tikrovės. Jis slepiasi už žmogaus sapnų, jis nori būti tiktai lyg ir tikrove. Kai Ivanas įsitikina, kad priešais jį sėdįs džentelmenas vis dėlto yra realybė, tada pats velnias pradeda įrodinėti, kad jis esąs tiktai įsivaizdavimas: „O vis dėlto aš esu tik tavo sapnas ir daugiau nieko". Netikėti nei į Dievą, nei į Kristų, nei galop į velnią — štai nihilizmo esmė ir štai geriausia dirva antikristo veikimui. Kai priešais žmogų atsistoja tiktai mirtis, kaip vienintelė nepaneigiama tikrovė ir kai anapus karsto jis nieko nebesitiki rasti, tuo-

met žmogus pereina į Dievo priešginybę ir pradeda griauti Jo tvarką pasaulyje. Nihilistinis nusistatymas yra antikristinio prado šaltinis ir atskiro žmogaus ir visos žmonijos gyvenime.

Šitie tad du pradai — Kristus ir inkvizitorius — sudaro tas dvi pagrindines ašis, aplinkui kurias sukasi visa istorija, ypatingai istorija po Kristaus. Dostojevskio legendoje juodu stovi vienas priešais kitą akis į akį. Kasdieniniame gyvenime juodu dažnai yra persiskyrę. Kasdieninį gyvenimą dažnai valdo tai vienas, tai antras pakaitomis, retai susibėgdami abu kartu ir retai atskleisdami savo nesuderinamumą. Objektyvinėje tikrovėje juodviejų grumtynės yra nedažnas dalykas. Tačiau kai ateina naktis, „tamsi, tyli, kvapą gniaužianti Sevilijos naktis", tada šitie pradai atsistoja vienas priešais antrą. Tada nakties tamsoje, atsidaro vienutės durys ir su žiburiu rankoje ateina didysis inkvizitorius, ateina regimos istorinės tikrovės valdovas susigrumti su neregimuoju, tačiau visados esančiu dieviškuoju savo priešu. Toli nuo regimų gyvenimo pavidalų, toli nuo dienos triukšmo, tamsiose žmogaus dvasios gelmėse įvyksta šių pradų susitikimas ir galutinė kova. Nakties tamsa ir kalėjimo vienutė yra simbolinės priemonės, kuriomis Dostojevskis pasinaudoja, norėdamas nurodyti šių grumtynių lauką. Jis yra žmogaus dvasia, žmogaus širdis. Žmogus savyje yra tiek atviras, tiek neapspręstas ir neaprėžtas, kad jis darosi prieinamas ir Dievui ir velniui, ir Kristui ir inkvizitoriui. Pačioje savo prigimtyje jis, kaip netrukus matysime, nešioja gilių priešginybių, kurios virsta atramos punktais kovai tarp dieviškojo tiesos ir demoniškojo apgaulės prado. Šita kova yra nepermaldaujama. Kaip negali būti taikos tarp teigimo ir neigimo, tarp kūrybos ir griovybos, tarp tiesos ir melo, taip negali būti taikos tarp Kristaus ir inkvizitoriaus. Kai gyvenimą valdo vienas pradas, antrojo pasirodymas yra tik kuo greičiausiai šalintina kliūtis. Štai kodėl inkvizitorius, kai tik pastebi Kristų Sevilijos katedros aikštėje, tuojau liepia Jį suimti. O paskui, atėjęs į kalėjimą, nuolatos Jam pabrėžia: „Kodėl Tu atėjai mums kliudyti? Nes Tu tik dėl to ir atėjai, kad

mums kliudytum. Tu pats tai žinai". Išleisdamas Kristų iš kalėjimo, inkvizitorius primygtinai Jam pabrėžia, kad šis daugiau niekados, niekados nebeateitų. Kartu gyventi šitie pradai istorijoje negali. Jie yra nesuderinami iš esmės. Jų kova veda ne į kompromisą, ne į taiką, bet į galutinį vieno arba antro išstūmimą iš istorinės tikrovės. Priešingasis pradas turi būti sunaikintas, vistiek kokiu pavidalu jis pasirodytų. „Ar Tu esi Jis, — kalba inkvizitorius, — ar tik Jo paveikslas, vistiek aš Tave rytoj nuteisiu ir sudeginsiu ant laužo, kaip pikčiausią iš visų eretikų... Ar Tu tai žinai? Taip, gal būt Tu ir žinai", — priduria susimąstęs inkvizitorius.

Šitas jo susimąstymas turi gilios prasmės. Jis parodo, kad ir Kristus ir inkvizitorius žino šitą nepermaldaujamą kovą, einančią ligi visiško sunaikinimo. Dabar inkvizitorius ruošiasi sunaikinti Kristų, nes istorinė tikrovė šiuo metu yra jo rankose. Bet jis gerai žino, kad ateis laikas, kada jis pats bus sunaikintas sykiu su savo šalininkais; kada žvėris, kaip sakoma Apokalipsėje, bus sugautas sykiu su savo pranašu, surištas ir pasmerktas. Todėl savotišku liūdesiu skamba pastarieji jo žodžiai: „Taip, gal būt Tu ir žinai". Ir jeigu pabaigoje Kristus pabučiuoja inkvizitorių, jam atleisdamas, jeigu inkvizitorius atrakina vienutės duris ir Kristų išleidžia, tai čia įvyksta ne taika, bet tik dviejų žmonių kaip žmonių egzistencinis susitikimas. Kristaus žmogiškumas pažadina inkvizitoriaus žmogiškumą. Tačiau principų priešginybė pasilieka ir toliau. Nors pabučiavimas ir dega inkvizitoriaus kaip žmogaus širdyje, tačiau jo nusistatymas nepakinta. Kristaus paleidimas iš kalėjimo yra tiktai kitokia — pasakysime žmoniškesnė — jo pašalinimo iš istorijos priemonė. Vietoje sunaikinęs Jį fiziškai, inkvizitorius verčia Jį pasišalinti morališkai, įpareigodamas Jį eiti ir daugiau nebepasirodyti. Dostojevskis, kaip ir Krikščionybė, istorinį vyksmą supranta ne ciklišk ai pasikartojantį, bet vienkartiškai einantį prie galutinio išsisprendimo. Istorija yra apspręsta dviejų priešingų pradų: Kristaus ir dykumų dvasios. Šitų pradų rungtynės žmogaus širdyje sudaro pagrindinę isto-

rijos temą su nuolatiniu bangavimu, su nerimu ir kančia. Bet šios rungtynės eina prie visiško kovojančiųjų pradų perskyrimo ir prie vieno kurio iš jų pašalinimo iš istorijos. Iš visos inkvizitoriaus nuotaikos lengva atspėti, kad jis su dykumų dvasia bus tasai galutinis pralaimėtojas; kad jo drąsa, kuria jis giriasi, paskutinio susitikimo metu jo neišgelbės; kad galop pats pasakymas Kristui „nuteisk, jei gali ir drįsti" jau yra prisipažinimas, jog iš tikro Kristus ateis kaip Teisėjas ir tuo pačiu kaip laimėtojas. Pralaimėjusiems paliks tiktai drąsa pakelti savo pralaimėjimą. Dostojevskio istorijos samprata šiuo atžvilgiu visiškai sutampa su krikščioniškąja samprata. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra krikščioniškosios istorinės dialektikos poetinis vaizdas.

3. Priešginybės žmogaus prigimtyje

Tačiau visa šita gili ir kartais net tragiška istorijos dialektika turi pagrindų žmogaus prigimtyje. Istorija yra žmogaus apsireiškimas. „Istorija, — sako H. Heimsoethas, — yra laukas, kuriame vyksta žmogaus didybė ir gelmės vis naujais, vis kitokiais keliais, vis naujais mėginimais ir nauja dvasia, kovomis ir nepašalinamomis, būtinomis priešginybėmis".[6] Istorija yra priešgyniška dėl to, kad žmogus yra priešgyniškas. Istorijoje dviejų pradų grumtynės apsireiškia todėl, kad šitie pradai rungiasi pačiame žmoguje. Savo prigimties sąranga žmogus apsprendžia istorijos sąrangą. Istorijos dinamizmas, jos vingiai, jos viršūnės bei gelmės priklauso nuo žmogaus dinamizmo, nuo jo nuolatinio tapsmo ir kitimo. N. Berdiajevas teigia, kad savo antropologija Dostojevskis atskleidžia, jog žmogaus prigimtis aukščiausiame laipsnyje yra dinaminė; jog jos gelmėse viešpatauja ugningas judėjimas; rimtis ir statika vyrauja tik viršutiniuose sluogsniuose.[7] Dostojevskio žmogus niekados nėra baigtas ir uždaras. Jo romanų personažai, kaip buvo minėta, neturi vieno taško, aplinkui kurį viskas juose būtų sutelkta, kuris virstų viso ko centru, patraukdamas į save žmogaus mintis ir jo darbus, bet tuo pačiu žmogų užsklęsdamas ir aprėždamas. Todėl jie yra visados atviri. Jie neturi kietos išviršinės formos, kuri juos atsietų nuo jų aplinkos. Jie yra prieinami ne tik žmonėms, bet ir transcendentinėms jėgoms: Kristui ir inkvizitoriui. Dėl savo dinamizmo, dėl savo atvirumo, dėl savo prigimto imlumo žmogus virsta kovos lauku anoms aukštesnėms priešginybėms, o iš jo vidaus šita kova prasiveržia ir į istorinį gyvenimą.

---

[6] Geschichtsphilosophie, 592 p. Hersg. v. N. Hartmann, Berlin 1942.
[7] Plg. op. cit. 43 p.

Tačiau šitą žmogaus prigimtyje esančią priešginybių kovą, kaip ją mums vaizduoja Dostojevskis, nereikia suprasti L. Klages prasme. Klagės žmogus taip pat yra dialektiškas ir todėl dinamiškas. Tačiau Klagės dinamizmas kyla iš visai kitokio šaltinio negu Dostojevskio. Klagės žmogus yra dinaminis todėl, kad jame kovoja iš transcendentinių sričių į žmogaus būtybę įsiveržusi dvasia; kovoja su žmoguje esančia, bet nuolatos pralaiminčia gyvybe. Gyvybė ir dvasia, pasak Klagės, yra dvi amžinos priešininkės. Tačiau abi jos žmogiškajam AŠ yra transcendentinės. Abi jos yra žmoguje. Bet abi jos nėra žmogiškasis Aš. Klagės žmogus todėl virsta tik pasyviu šios kovos lauku, tik savotišku šios kovos stebėtoju. Jis turi kovą iškęsti. Bet jis negali jos vesti. Jis yra ne aktyvus kovos subjektas, bet tiktai imli kovos arena. Kažkas svetima, kažkas kita yra įsibroveęs į žmogaus prigimtį ir kelia jame nerimo bei sąmyšio.

Tuo tarpu Dostojevskio žmogus yra dinamiškas dėl visai kitų priežasčių. Dostojevskiui Dievas ir velnias yra ne tik transcendentinės realios būtybės, bet sykiu ir vidiniai paties žmogaus pradai. Jie yra mūsų pačių sudedamosios dalys. Mes patys esame tarsi iš jų nuausti. Šitą mintį, kuri Didžiojo Inkvizitoriaus legendai suprasti turi didelės reikšmės, Dostojevskis ypatingai giliai atskleidžia jau minėtame Ivano pasikalbėjime su velniu. Ivanas, nors ir regi džentelmeną, sėdintį priešais jį ant kanapos, vis dėlto susivokia, kad šis yra ne tikrovė, bet tiktai jo paties vidaus turinys. Todėl jis ir sako: „Nė vieną akimirką aš nelaikau tavęs tikrove. Tu esi melas, tu esi mano liga, tu esi šmėkla... Tu esi mano haliucinacija. Tu esi mano paties įsikūnijimas, tiesa, tik vienos mano dalies... Mano jausmų ir mano minčių, bet pačių prikliausių ir kvailiausių". Tasai blogis, tasai žemas ir niekšingas padaras susiformuoja haliucinacijos pavidalu dėlto, kad jis glūdi pačiame žmoguje, kad juo pačiu žmogus yra. Ivano dialogas su velniu yra dialogas su savimi pačiu. Gali žmogus į transcendentinį velnią net netikėti, bet išvidinį jo buvimą jis jaučia visados, nes šitas buvimas yra jo paties buvimas. Blogis glūdi žmoguje

ne kaip kažkas kita, kas stovėtų šalia jo, bet kaip savotiškas fluidas, kuris perskverbia visą jo būtybę. Mes nenešiojame savyje blogį tarsi kokią ydingą sėklą, bet mes esame blogi.

Tas pat yra ir su gėrio pradu. Paslaptingas svečias, kuris vieną kartą aplanko Zosimą, pastebi, kad „rojus slypi kiekviename iš mūsų". Visi mes esame ne tik velniški, bet ir dieviški. Dievas taip pat yra mūsų minčių ir mūsų jausmų įsikūnijimas, bet pačių geriausių ir pačių kilniausių. Priešais Ivano dialogą su velniu Dostojevskis stato Aliošos sapną prie Zosimos karsto. Beskaitant tėvui Paissij apie pirmąjį Kristaus stebuklą Galilėjos Kannoje, Alioša pradėjo mąstyti: „Vestuvės? Kas yra vestuvės?... Vestuvės Kannoje tai pirmasis stebuklas... Ak, stebuklas, šitas pirmasis stebuklas! Ne skausmą teikė Jėzus žmonėms, darydamas pirmąjį stebuklą, bet džiaugsmą. Jis padėjo jiems džiaugtis". Ir taip bemąstydamas jis užsnūdo. „Bet kas tai? Kas tai? Kodėl kambarys plečiasi? Ak taip, juk tai vestuvės, vestuvės... taip. Ir svečiai ten, ir jaunoji sėdi". Tarp svečių Alioša pastebi ir mirusį Zosimą. „Ir jis čia? Bet juk jis karste! Jis čia, čia. Jis keliasi, jis mane pamatė. Jis ateina... O Viešpatie". Zosima pakviečia Aliošą prieiti artyn. „Ar tu matai mūsų Saulę, ar matai Jį? — klausia Zosima Aliošą. „Aš bijau, aš nedrįstu pažiūrėti" — šnabžda Alioša. „Nebijok jo, — ramina Zosima, — Jis mums baisus yra savo didybėje, baisus savo aukštybėje, bet be galo mums gailestingas savo meilėje. Jis džiaugiasi mumis, Jis vandenį pavertė vynu, kad nenutrūktų svečių džiaugsmas, Jis laukia naujų svečių, vis naujus čion kviečia — ir taip per amžius. Mums atneša naujo vyno. Žiūrėk, kaip indus gabena..." Alioša pradeda susijaudinęs verkti ir — nubunda. Tai buvo tik trumpas sapnas. Tai buvo tik jo minčių ir jausmų susitelkimas sapno pavidalu. Tačiau Aliošos mintys eina jau visai kitokia linkme negu Ivano. Kiek Ivanas savo haliucinacijoje jaučia, kad jis prabyla savo žemuoju Aš, tiek Aliošos sapne apsireiškia jo aukštesnysis, jo dieviškasis Aš. Ivano Aš linksta į pojustinį buržuazinį gyvenimą, į skepticizmą, į savęs kankini-

mą. Aliošos Aš krypsta į džiaugsmą, į šviesesnes gyvenimo sritis, į nuolatinį susižavėjimą. Ivano haliucinacijos susiklosto metafizinio ginčo pavidalu. Aliošos sapnas įgyja vestuvių formą. Ivanas savo haliucinacijoje rungiasi pats su savimi dėl Dievo ir dėl savo paties tikrovės. Alioša savo sapne pergyvena grynąjį, išskaistintąjį buvimą, kuris jau nebeduoda džiaugsmo, bet kuris pats y r a džiaugsmas. Ivanas savo žemąjį Aš, atsistojusį prieš jį džentelmeno pavidalu, niekina, nori juo nusikratyti, neigia jo tikrumą ir galop sviedžia į jį vandens stiklinę. Alioša į savo aukštesnįjį Aš nedrįsta nė pažiūrėti, nes jis yra Kristus, baisus savo didybėje ir neapsakomai gailestingas savo meilėje. Ivanas grumiasi savyje su velniu. Alioša džiaugiasi savyje Dievu. Kaip Ivano džentelmenas, taip ir Aliošos J i s yra išvidiniai pergyvenimai, paties savęs pajautimai, kuriais Dostojevskis anaiptol nenori įrodinėti transcendentinės Dievo ir velnio egzistencijos. Jis tik nori jais pasakyti, kad Dievas ir velnias glūdi mumyse pačiuose; kad jie yra sykiu ir mūsų pačių giliausios apraiškos. Žmogaus dualizmas Dostojevskio supratimu yra atremtas ne į kažkokius svetimus, iš kažkur žmoguje atsiradusius pradus, kaip Klagės teorijoje, bet į vieno ir to paties žmogaus dvejopą apsireiškimą. Būdamas laisvas, žmogus gali elgtis ne tik įvairiai: jis gali elgtis ir priešingai, paneigdamas pirmykštį savo Aš ir susikurdamas visiškai kitokį. Žmogaus dualizmas — jo dieviškumas ir jo velniškumas — turi šaknis jo laisvėje. Apie laisvę kalbėsime vėliau. Čia tik trumpai nurodome šio dualizmo šaltinį, iš kurio, Dostojevskio pažiūra, teka žmogaus nerimas, jo veiklumas, jo kovos, jo laimėjimai ir pralaimėjimai. Dostojevskis neskaldo žmogaus į dvi dalis, kaip Klages, bet sykiu neišleidžia iš akių ir tų tragiškų priešginybių, kaip tai yra padaręs Rousseau ir su juo visa apšvieta. Dostojevskio žmogus yra priešgyniškas, bet ne dvilypis.

Pasaulio istorija kaip tik ir yra šito žmogiškojo priešgyniškumo apsireiškimas. Berdiajevas savo veikale „Naujieji viduramžiai" yra pasakęs, kad įvykiai visų pirma subręsta žmogaus dvasioje, o tik paskui pasirodo viršinėje tikrovėje.

Istorija visados yra žmogaus istorija. Tai, kas glūdi žmogaus viduje, kas iš sykio atrodo tik mažas šapelis, tik nežymus nerimas, po kiek laiko objektyvuojasi regimais pavidalais, išsivysto ir išauga į istorines rungtynes. Dostojevskis gerai suprato šitą dėsnį ir todėl savo legendoje išreiškė ne tik istorijos, bet ir žmogiškosios prigimties priešginybes. Kristus ir inkvizitorius, tie du istorinės dialektikos nešėjai, gali grumtis tik todėl, kad ir vienas ir antras randa atramos pačiame žmoguje. Be žmogaus jų kova būtų neįmanoma. Be žmogaus jie būtų gryni transcendentiniai pradai, ir jų grumtynės neturėtų jokios prasmės. Dievas negali rungtis su velniu. Dievas gali velnią tik nublokšti. Rungtynės yra galimos tik netiesioginiu būdu: tik žmogaus širdyje. Tik tada, kai Kristus ir dykumų dvasia grumiasi ne tiesiog, bet už žmogų ir žmoguje, tik tada šitos grumtynės pasidaro galimos ir suprantamos. Todėl žmogus ir yra Dostojevskiui tasai laukas, kuriame pasirodo Kristus ir inkvizitorius. Kristus ir inkvizitorius, kaip istorinės jėgos, veikia tiktai žmonėse. Būdamas laisvas, žmogus pats apsisprendžia tai už vieną, tai už antrą, leisdamas tuo būdu tai vienam, tai antram istoriškai apsireikšti. Kartais jis suima ir kalėjimo vienutėn padeda Kristų. Tačiau po kiek laiko, paliestas Kristaus pabučiavimo, jis Jį paleidžia ir mėgina sugauti aną apokaliptinį žvėrį, kad jį apkaltų grandinėmis. Taip žmogus svyruoja pats savyje, o su juo svyruoja ir visa pasaulio istorija. Istorinės priešginybės semia savo jėgą iš žmogaus širdies.

Kaip tad atrodo Dostojevskio legendoje žmogaus vaizdas? Kokios yra anos žmogaus prigimties priešginybės, kuriomis pasikliauja ir Kristus ir inkvizitorius?

Pagrindinė priešginybė, kuri Dostojevskio supratimu perskverbia visą žmogaus prigimtį, ant kurios Kristus pastatė savo mokslą ir į kurią atsirėmęs inkvizitorius mėgino šitą mokslą taisyti, yra ši: žmogus yra maištininkas ir sykiu vergas. Šią priešginybę Dostojevskis nuolatos pabrėžia visoje legendoje. Kalbėdamas Kristui, inkvizitorius nesiliauja kartojęs: „Žmogus buvo sukurtas kaip maištininkas“; „žmonės yra nuodėmingi ir maištininkai“; „ka-

daise jie buvo sukurti kaip maištininkai...“ Maištininkiškąją žmogaus prigimtį inkvizitorius nuolatos pabrėžia kaip vieną iš esminių jo savybių. Tačiau čia pat jis priduria, kad maištininkai negali būti laimingi; kad žmonės eina, kaip galvijų banda, paskui tą, kuris duoda jiems duonos, ir dreba iš baimės, kad šita duona nesibaigtų; kad jie ieško, kam nusilenkti ir ką garbinti; kad jie nepakelia laisvės pasirinkti ir apsispręsti; kad jie yra tik mokyklos vaikai, kurie klasėje sukyla, o paskui verkia ir atsiprašinėja; kad jie galop yra „bejėgiai maištininkai“, „silpni padarai, turį maištininkų instinktą“, „vergai, nors ir sukurti kaip maištininkai“. Kitaip sakant, šalia maištininkiškojo prado žmoguje glūdi ir vergiškas pradas. Kaip maištininkas žmogus yra galingas ir didingas. Kaip vergas jis yra silpnas ir žemas. Kaip maištininkas jis nori valdyti, spręsti ir pasirinkti. Kaip vergas jis trokšta būti valdomas, nurodomas ir apsprendžiamas.

Šitoje pagrindinėje priešginybėje kaip tik ir susitinka Kristus su inkvizitoriumi. Maištininko ir vergo žymes nešioja tas pats konkretus žmogus. Tas pat todėl konkretus žmogus yra ir Kristaus ir inkvizitoriaus veikimo objektas. Ir Kristus ir inkvizitorius atsistoja priešais tą patį žmogų kaip jo išvaduotojai ir atpirkėjai. Abu jie žmogų myli. Abu pasiaukoja dėl žmogaus net ligi susinaikinimo: Kristus ant kryžiaus, inkvizitorius paskutinio teismo metu. Abu jie prisiima ant savęs žmonių nuodėmes. Abu trokšta žmonėms laimės. Galutinis tikslas jų abiejų yra vienodas. Tačiau keliai į šitą tikslą ir gyvenimai, sukurti, šitais keliais einant, yra iš esmės skirtingi, nes iš esmės yra skirtingos tos atramos, kurios jų veikimą neša. Kristaus veikimas yra atremtas į žmogų maištininką. Inkvizitoriaus veikimas yra atremtas į žmogų vergą. Kaip priešinga yra maištininko sąranga: jo valia, jo protas, jo jausmai, jo siekimai — vergo sąrangai, taip lygiai yra priešingi Kristaus laimėjimai inkvizitoriaus laimėjimams. Nors tas pats žmogus yra objektas ir Kristui ir inkvizitoriui, tačiau kadangi jis savyje slepia du priešingus savos prigimties pradus, todėl konkretus anų pradų išvystymas objektyvinėje tikrovėje nuveda Kristų ir in-

kvizitorių iš esmės skirtingomis kryptimis. Jųdviejų keliai, nors išėję iš vieno taško, niekur daugiau nebesusitinka, nes eina į priešingas puses.

Kas tad yra tasai žmogus maištininkas ir kokiu būdu Kristus gali į maištininkišką žmogaus prigimties pradą atsiremti? Iš sykio atrodo, kad maištas yra negalima sąlyga Kristui veikti žmogaus gyvenime. Žmogus Kristaus atžvilgiu turėtų būti ne maištininkas, bet nusižeminęs ir klusnus, beveik tarnas, jeigu jau ne vergas. Jis turėtų savo valią ne teigti, bet palenkti ją Dievo valiai, kaip pats Kristus yra daręs. Jis turėtų ne atsiskirti nuo Dievo ir nuo Jo kūrinių, bet su Juo susijungti ir į Jo tvarką įeiti. Maištas, atrodo, nuveda žmogų tolyn nuo Dievo ir tuo būdu virsta kliūtimi Kristui veikti. Ir atvirkščiai, kas galėtų būti Dievui palankesnis, kaip žmogus, kuris jaučiasi esąs silpnas; kuris ieško nurodymų ir pagalbos; kuris trokšta nusilenkti, būti vadovaujamas ir apsprendžiamas? Todėl vergiškumas, ne maištavimas, turėtų būti Kristaus darbo atrama. Vergiškame žmoguje, atrodo, Kristaus malonė turėtų kuo gražiausiai išsiskleisti ir pražysti. Ir vis dėlto taip nėra. Dostojevskis nepabūgo Kristaus žygio pastatyti ant maištininkiškojo žmogaus prigimties prado, o vergiškąjį palikti atrama inkvizitoriaus „pataisoms“. Kodėl?

Jeigu žmogaus maištavimą išmąstysime ligi galo, rasime jame pagrindinį pradą, kuris yra būdingas žmogui kaip žmogui, ir kuris vienintelis yra Dievo ir žmogaus santykių, vadinasi, r e l i g i j o s pagrindas. Maištavimas visados yra pastangos atsipalaiduoti. Žmogus maištininkas visų pirma neigia tai, kas jam uždėta, kas jį varžo, slegia, kankina — vistiek, ar tai būtų dėsniai, ar įstatymai, ar sistemos, ar gyvenimo santvarka. Maištavimas visados yra neigimas. Tai negatyvinė maištininkiškojo prado pusė. Žmogus maištininkas visados yra neigiantis žmogus. Tačiau šitame jo neigime glūdi ir didelis teigimas. Juk kada žmogus sukyla ir neigia? Tada, kai tai, ką jis neigia, eina prieš jį patį, prieš jo Aš, prieš jo įsitikinimus, įpročius, pažiūras. Be abejo, konkrečiai jis gali suklysti ir neigti ne tai, kas jį paverčia prie-

mone bei įrankiu, bet kaip tik tai, kas jį kilnina ir daro esmingesnį. Tačiau principialiai iš maištavimo kyląs neigimas visados yra žmogaus noras save išvaduoti. Maištavimo neigimas yra savęs paties teigimas. Ir juo giliau žmogus neigia, juo giliau jo Aš buvo paliestas ir juo energingiau jis todėl save gina. Juo maištavimas yra didesnis, juo yra didesnis ir savęs gynimas.

Bet kodėl žmogus save gina ir teigia? Todėl, kad jis yra laisvas. Laisvė nepakenčia prievartos. Visa, ką žmogus daro, vykdo, priima, turi būti jo paties. Ko jis nepripažįsta, ko jis nepasisavina ir nepaverčia savo paties dalimi, tas yra jam svetima, tas stovi šalia jo ir jį varžo bei slegia. Jeigu šitie jam svetimi, jo nepasisavinti ir su juo pačiu nesutapdyti dalykai yra brukami į jo asmens gyvenimą, jie žudo jo laisvę, iškreipia jo prigimtį, todėl jis prieš juos sukyla ir pradeda maištauti. Maištavimo pagrinduose glūdi žmogus kaip laisva būtybė. Žmogus maištininkas iš esmės yra laisvės žmogus. Iš maišto kyląs neigimas yra savos laisvės teigimas ir sykiu jos gynimas, nes laisvė visados yra laisvė nuo ko nors. Maištininkiškasis žmogaus prigimties pradas, kaip matome, yra esmingai tas pat, kas ir joje glūdįs laisvės pradas. Maištavimas yra išviršinė laisvės apraiška, atsiradusi dėl laisvės pažeidimo. Maištavimu žmogus užtaiso pažeistą laisvę, kaip jūros sraigė perlu užtaiso savo žaizdą.

Iš kitos tačiau pusės laisvė yra vienintelis pagrindas žmogui santykiuoti su Dievu, vadinasi, turėti religiją. Jeigu Dievas žmogų sukūrė laisvą, tai ne tam, kad paskui jį priverstų į Jį tikėti, Jį garbinti ir Jį mylėti. Religijoje žmogus stovi priešais Dievą kaip asmuo prieš Asmenį. Religinis santykis nėra santykis priežasties ir padarinio, bet dviejų konkrečių ir gyvų asmenybių. Kaip Kūrėjas Dievas yra žmogaus priežastis, ir žmogus kaip padarinys yra absoliučiai palenktas savai atsiradimo ir buvimo Priežasčiai. Tačiau kaip laisvės Kūrėjas Dievas pats atsisako savo santykį su žmogumi grįsti šituo priežasties-padarinio ryšiu. Kurdamas žmogų laisvą, Dievas tarsi paneigia save kaip žmogaus priežastį ir pastato žmogų šalia savęs kaip sau lygų. Laisvas

žmogus jau nebėra Dievo kūrinys ta prasme, kad savo laisvėje jis jau nebėra b ū t i n a i palenktas savo autoriui, kaip kad kiekvienas padaras yra palenktas savo priežasčiai. Laisvas žmogus nebegali būti Dievo priverstas ne tik iš viršaus, bet ir iš vidaus, nes bet kokia prievarta būtų laisvės, o tuo pačiu ir žmogiškosios prigimties paneigimas. Kaip Dievas negali sukurti apskrito trikampio, nes tai yra nesąmonė, taip lygiai jis negali priversti l a i s v o žmogaus, nes taip pat tai yra nesąmonė. Žmogus yra laisvas tik tol, kol jis nėra verčiamas. Panaudojus prievartą, yra sunaikinama laisvė. Jeigu tad laisvė mums yra duota paties Dievo, nėra jokio pagrindo manyti, kad Dievas šią dovaną kokiu nors atveju atšauktų, nes tai būtų paties žmogaus sunaikinimas. Pastatęs jį šalia savęs kaip lygų, vadinasi, kaip laisvą, Dievas savo santykius su žmogumi grindžia abipusia laisve. R e l i g i j a e s m i n g a i k y l a i š ž m o g i š k o s i o s l a i s v ė s: iš laisvo apsisprendimo, iš laisvo tikėjimo ir iš laisvos meilės. Religija ir laisvė yra susijusios savo esmėje. Priversta religija yra prieštaravimas. Prievarta sunaikina pačią religijos esmę, nes pakerta žmogaus santykių su Dievu pagrindą. Santykiuoti su Dievu, vadinasi, turėti religiją, gali tiktai laisvas padaras. Kas su Dievu yra susijęs tik priežasties ir padarinio, vadinasi, b ū t i n y b ė s ryšiu, tas religijos neturi ir negali turėti.

Laisvė, kaip matome, yra vienintelis ir esminis religijos pagrindas. Tačiau ta pati lasvė yra ir žmogaus maištavimo pagrindas. Maištininkas, kaip sakėme, yra laisvės žmogus, giną savąjį Aš nuo prievartos. Štai kodėl Dostojevskis ir nesibijo maištininkiškąjį žmogaus pradą padaryti Kristaus veikimo atrama. Žmogus-maištininkas yra žmogus, giną tokią savo prigimties savybę, kuri vienintelė jam atidaro kelią į Dievą. Kristus gali veikti tik laisvame žmoguje, nes tik laisvą žmogų Jis gali pastatyti šalia savęs kaip savo draugą. Nuodėmė yra nusilenkimas svetimam, išviršiniam pradui, kuris nebėra žmogaus Aš, nebėra žmogus pats. Nuodėmę žmogus padaro tada, kai paklauso ne savo sąžinės, bet ko nors kito. Todėl nuodėmė visados yra pasivergimas: kū-

nui, jausmui, žmogui, pasauliui. Gali šitas kūnas būti mano kūnas; gali šitas jausmas būti mano jausmas; gali šitas žmogus būti mano artimas ar net mano mylimas; gali šitas pasaulis būti mano gyvenamas; tačiau visa tai nesu Aš Pats. Visa tai yra man, daugiau ar mažiau, iš viršaus. Visa tai gyvena, daugiau ar mažiau, šalia manojo giliausiojo Aš. Nusilenkdamas šitiems svetimiems, išviršiniams pradams, aš susikertu su savimi pačiu ir todėl nusidedu. Bet Kristus kaip tik ir atėjo tam, kad išlaisvintų žmogų iš nuodėmės, vadinasi, iš pasivergimo kam nors svetimam. Jis atėjo atitiesti žmogų į pirmykštę jo laisvę, apginti žmogaus sąžinę nuo prievartos, vistiek iš kur šita prievarta eitų. Kristaus žygis, vietoje žmogų suvaržęs, padarė jį dar labiau laisvą, iškėlė dar labiau jo paties savęs teigimą ir pabrėžė dar labiau jo maištininkiškąjį pradą. Žmogus-maištininkas tikriausia ir giliausia šio žodžio prasme gali būti tiktai Kristaus išvaduotas ir atpirktas žmogus. Kristuje žmogiškoji laisvė buvo išaukštinta ir atbaigta.

Visi inkvizitoriaus priekaištai, kuriuos daro jis Kristui, kaip tik remiasi šita padidinta žmogaus laisve. Kalbėdamas apie tai, kaip Kristus atmetė dykumų dvasios pasiūlymą akmenis paversti duona ir kaip būtų buvę tuomet lengva patraukti žmones, inkvizitorius pastebi: „Tačiau Tu nenorėjai atimti žmonėms laisvės ir todėl atstūmei pasiūlymą. Tu galvojai: kokia čia bus laisvė, jeigu klusnumas bus pirktas duona". Apsisprendimas už Kristų turėjo būti ne priviliotas duona, bet laisvas, visiškai laisvas, kyląs iš pačių žmogiškosios prigimties gelmių. Kitoje vietoje tas pats inkvizitorius pastebi: „Vietoje palenkęs žmogaus laisvę savo valdžiai, Tu ją dar padidinai... Tu nenužengei nuo kryžiaus, kai tyčiodamiesi Tau šaukė: nuženk nuo kryžiaus, ir mes tikėsime, kad Tu esi Dievo Sūnus. Tačiau Tu nenužengei, nes nenorėjai žmogaus priversti stebuklu. Tu troškai laisvos, bet ne stebuklu išreikalautos meilės. Tu troškai laisvos meilės, o ne vergiško susižavėjimo galybe, įkvepiančia žmogui baimės". Ta pati žmogiškosios laisvės pagarba

neleido Kristui prisiimti nė pasaulio karalysčių, kurias dykumų dvasia Jam siūlė, nes tuo būdu Jis būtų davęs žmogui tai, „prieš ką šis būtų galėjęs nusilenkti ir į kieno rankas jis būtų galėjęs sudėti savo sąžinę". Cezarių kardas yra prievartos ženklas. Todėl Kristus jį atstūmė. Jis norėjo, kad žmonės susiburtų aplinkui Jį laisvai; kad Jo karalystė būtų ne kardo, bet „tiesos ir gyvenimo, šventumo ir malonės, teisingumo, meilės ir taikos karalystė", kaip sakoma Kristaus Karaliaus šventės prefacijoje. Apsisprendimas sekti Kristumi, tikėti į Jo dieviškumą, įsijungti į Jo atpirktą naująją žmoniją turėjo būti laisvas. Kristus atmetė kiekvieną siūlymą, kuris priimtas ir vykdomas būtų galėjęs bent kiek sužaloti žmogiškąją laisvę. Visa inkvizitoriaus kritika, visi jo kaltinimai yra atremti į Kristaus pagarbą žmogaus laisvei, kurią inkvizitorius kaip tik norėtų sumažinti. Laisvė yra tasai pradas, ant kurio Kristus stato visą savo žygį ir per kurį Jis reiškiasi žmonijos istorijoje.

Tuo tarpu inkvizitorius eina visai priešingu keliu. Jo veikimo ir reiškimosi atrama yra ne žmogus-maištininkas, bet žmogus-vergas. Žmogaus vergiškumas yra ta dirva, kurioje inkvizitorius leidžia savo šaknis. Vergas, kaip ir maištininkas, realiai glūdi žmoguje. Reikia tik jį prikelti, išvystyti, pastatyti ant kojų, ir jis sukurs visai kitokią gyvenimo santvarką, negu maištininkas. Inkvizitorius kaip tik ir nori būti žmogaus vergiškumo skatintoju. Jis nori prisijungti prie žmogaus-vergo troškimų, nori juos patenkinti ir tuo būdu laimėti žmogų sau. Maištininkiškasis pradas atveria žmogaus dvasią Kristui. Vergiškasis pradas ją atveria inkvizitoriui. Maištininko norus patenkina Kristus. Vergo norus patenkina inkvizitorius. Maištininko pagrindinis siekimas, kaip sakėme, yra laisvė. Maištininkas visų pirma nori būti laisvas žmogus. Tačiau ko nori vergas? Koks yra pagrindinis jo siekimas?

Vergas yra tasai, kurs pats atsisako savo laisvės, savo teisių, savęs paties. Prievarta pavergti žmogaus negalima. Prievartinis pavergimas yra tik viršinis pajungimas kuriai nors fizinei būtinybei, bet ne vidinis žmo-

gaus paneigimas. Priverstas iš viršaus, žmogus dažniausiai yra pats laisviausias savo viduje, nes tokiu atveju jis kaip tik šitą prievartą neigia ir savo laisvę pabrėžia, nors ir kliudomas ją apreikšti iš viršaus. Kalinys niekados nėra vergas. Vergu žmogus virsta tada, kai jis pats savo viduje išsižada savęs, savo apsisprendimo ir nusilenkia kitam k a i p k i t a m, nepadarydamas jo reikalavimų savais, pergyvendamas juos k a i p s v e t i m u s ir vis dėlto jiems nusilenkdamas bei paklusdamas. Vergiškumas yra vidinio savęs paneigimo žymė. Kaip žmogus-maištininkas atsistoja priešais jį slegiančius pradus ir j u o s paneigia, taip žmogus-vergas atsistoja priešais save ir s a v e paneigia. Vergas taip pat yra maištininkas, tačiau ne prieš pasaulį, bet prieš patį save; ne prieš prievartą, bet prieš laisvę.

Ko tad siekia žmogus-vergas, paneigdamas savo laisvę? Laisvės išsižadėjimas juk turi būti kuo nors atlygintas. Vietoje laisvės juk turi žmogus ką nors pastatyti. Koks tad pagrindinis noras veda žmogų-vergą tolyn nuo jo laisvės?

Į šitą klausimą Dostojevskis atsako inkvizitoriaus paklausimu Kristui: „Ar gali maištininkai būti laimingi?" Kitaip sakant, ar laisvė gali būti suderinama su laime? Ar gali būti žmogus laimingas ir sykiu laisvas? Atsakymas Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje yra aiškiai neigiamas. Apie jį mes kalbėsime plačiau kitame skyrelyje. Šiuo tarpu norime pabrėžti tik patį faktą, kad ž m o g u s - v e r g a s a t s i s a k o s a v o l a i s v ė s l a i m ė s d ė l i a i. Laimė yra tasai pagrindinis noras, kuris stumia vergą paneigti savo laisvę. Maištininkas trokšta būti laisvas. Vergas trokšta būti laimingas. Maištininkas laimę aukoja dėl laisvės. Jis gali būti greičiau nelaimingas savo laisvėje, negu nelaisvas savo laimėje. Tuo tarpu vergas elgiasi priešingai. Jis sutinka būti greičiau nelaisvas savo laimėje, negu nelaimingas savo laisvėje. Nelaisvė yra nepakeliama maištininkui, nelaimė — vergui. Laimė yra tasai pradas, kuris vergo gyvenime užima laisvės vietą. Tai yra nepaprastai gili žmogiškosios prigimties tragedija, nes laimės siekia kiekvienas žmogus. Laimė yra pagrindinis žmogiškosios būties apsprendimas. Tikras ir pilnu-

tinis žmogiškasis buvimas yra laimingas buvimas. Ir vis dėlto, negalėdamas laimės pasiekti, būdamas laisvas, žmogus nekartą paneigia savo laisvę, kad tik atidarytų duris savo laimei, nors laisvė yra toks pat esminis žmogiškosios prigimties apsprendimas, kaip ir laimė. Vergiškumo bruožas žmogui nėra atsitiktinis. Jis glūdi giliausioje jo prigimtyje ir kyla iš jo noro būti laimingu. Laimė stumia žmogų eiti tam tikru keliu, o labai dažnai pasirodo, kad šitas kelias yra vergo kelias, vadinasi, kelias į nelaisvę. Tada, kai žmoguje vyrauja maištininkiškasis pradas, jis pasuka iš šito kelio, grįžta atgal į laisvę, išsižadėdamas laimės arba bent ją stipriai susiaurindamas. Tačiau tada, kai žmogų apvaldo vergiškasis pradas, jis eina šituo keliu tolyn, vis labiau pasinerdamas į laimę, bet vis labiau išsižadėdamas laisvės. Laimės kelias pasirodo esąs šioje žemiškoje tikrovėje vergų kelias.

Inkvizitorius kaip tik ir nori būti vadovas šiame kelyje. Visas istorinis jo pasisekimas, gausūs jo šalininkų būriai, jo pataisos, kurias jis mėgina padaryti Kristaus moksle, galop jo pergalė regimajame pasaulyje, — visa yra paremta žmogaus noru būti laimingu. Inkvizitorius atspėja giliausią žmogiškosios prigimties troškimą ir stengiasi jį patenkinti. Tačiau kadangi šio troškimo negalima patenkinti tol, kol žmogus yra laisvas, todėl inkvizitorius nė valandėlę nesvyruoja laisvę paneigti, maištininkiškąjį pradą nuslėgti, o vietoje jo išugdyti vergiškąjį pradą. Inkvizitorius yra ta istorinė jėga, į kurios rankas žmonija sudeda savo laisvę ir iš kurios rankų ji pasiima šios tikrovės laimę. „Aš Tau prisiekiu, — sako inkvizitorius Kristui, — kad žmogus yra žemesnis sukurtas, negu Tu tikėjai". Kristus, inkvizitoriaus nuomone, žmogų peraukštai įvertinęs. Jis manęs, kad žmogus galįs būti patenkintas, būdamas tiktai laisvas. Bet Jis nepagalvojęs, kad žmogus turįs būti ir laimingas. Todėl Kristaus pagerbta ir dar labiau, negu prieš tai, pabrėžta laisvė virtusi kaip tik kliūtimi kelyje į laimę. Žmogus pradėjęs nebežinoti, ką jis turįs su šita laisve veikti. Jis troškęs ir jieškojęs laimės, o iš Kristaus gavęs laisvę, kuri laimei kenkianti ir ją naiki-

nanti. Todėl galų gale pati šita laisvė atsigrįžusi prieš Kristų. Neduodamas žmogui šios tikrovės laimės, Kristus pakasęs savo darbui pamatus. Pavargę savo laisvėje, žmonės „iškėlė prieš Tave savo laisvas vėliavas,—sako inkvizitorius,—ir savo laisvę atnešę klusniai sudėjo po mūsų kojomis". Inkvizitorius su savo šalininkais priėmė šitą dovaną ir vietoje jos davė žmonėms laimės. Atsisakę laisvės, žmonės pasijuto ir laisvi, ir laimingi, nes jiems nebereikėjo toliau apsispręsti ir už šitą savo apsisprendimą kovoti. Juos apsprendė kiti ir kiti rūpinosi šį apsprendimą įvykdyti. Kiti jiems nurodė, kas gera ir kas bloga; kiti jiems liepė tikėti ar netikėti; kiti jiems pasakė, į ką tikėti; kiti juos sujungė į bendruomenę; kiti juos maitino, linksmino ir leido — net nusidėti, nes prie laimės, kaip jau Aristotelis yra pastebėjęs, priklauso ne tik sąžinės ramybė, bet ir turtas, ir moterys, ir vaikai, ir garbė, ir pasilinksminimai. Inkvizitorius yra perdidelis realistas, kad šios tikrovės laimę jis suvestų tik į vidinius gėrius. Žemiškoji laimė reikalauja ir viršinių-pojustinių gėrių, kurie dažnai nėra pasiekiami be nuodėmės. Todėl leisti žmonėms nusidėti reiškia leisti jiems pajieškoti pilnutinės laimės. Visa tai žmonės iš inkvizitoriaus rankų ir gavo. Todėl jie pasidarė laimingi ir klusnūs. Inkvizitoriaus pataisa, kurią jis padarė Kristaus moksle, yra laisvės pakeitimas laime.

Nesunku tačiau pastebėti, kad tai yra ne atsitiktinių savybių, bet pačių esmių pakeitimas. Tai yra idealiosios žmogiškosios prigimties pakeitimas faktinąja, kuri yra nuodėminga ir apardyta. Tai yra Dievo paveikslo pakeitimas gyvulio paveikslu. Todėl inkvizitoriaus pataisa iš tikro yra ne pataisa, ne papildas, bet Kristaus žygio esminis paneigimas. Tai visai k i t o k s kelias, kuriuo inkvizitorius pasiryžo vesti žmoniją išganymo linkui. Inkvizitoriškasis išganymas yra žmogaus atpirkimas nuo jo paties.

Čia tad matome, kaip organiškai istorijos priešginybės susipina su vidinėmis žmogiškosios prigimties priešginybėmis; kaip viršinis istorinis gyvenimas virsta vidinio žmogaus gyvenimo vaizdu. Žmoguje kovoja dieviškumas ir velniškumas,

kurie susiklosto maištininkiškuoju bei vergiškuoju pradais ir galop apsireiškia nepaprasto gilumo turinčia laisvės ir laimės priešginybe. Dievas ir velnias kovoja žmogiškosios laisvės ir laimės priedangoje. Žmonijos istorija pasirodo galų gale kaip laisvės ir laimės įtampos bei atotampos laukas.

4. Laisvės ir laimės priešginybė

Bet čia kaip tik ir kyla pagrindinis klausimas: kodėl šioje tikrovėje laimė yra nesuderinama su laisve? Kodėl istoriniame savo gyvenime žmogus negali būti sykiu ir laisvas ir laimingas? — Reikia pastebėti, kad šitas klausimas liečia tiktai šią tikrovę, tiktai istorinį žmogaus gyvenimą, bet ne principinius laisvės ir laimės santykius. Galimas daiktas, kad savo esmėje laisvė ir laimė yra tas pat dalykas, tiktai išreikštas dviem pavidalais. Todėl esminės priešginybės tarp jų nėra. Juk Dievas yra absoliučiai laisvas ir absoliučiai laimingas. Žmogus, būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą, taip pat iš vienos pusės gina savo laisvę, iš kitos — visomis pastangomis bei priemonėmis mėgina kopti į „laimės kalną". Vis dėlto šitas principinis laisvės ir laimės suderinamumas, dar daugiau: jų vienos iš antros kilimas anaiptol nepanaikina jų skaudžios įtampos, kurią mes regime žemiškajame žmogaus buvime. Didysis inkvizitorius savo kalboje nuolatos pabrėžia, kad „niekas žmogui ir žmogiškajai bendruomenei nėra sunkiau pakeliama, kaip laisvė"; kad „žmonės stebėsis mumis ir mus laikys dievais" kaip tik dėl to, jog „mes pakeliame laisvę, tą laisvę, kuri jiems įvaro tokios didelės baimės"; kad žmogui yra „baisu būti laisvam". Ar šite inkvizitoriaus posakiai yra perdėjimas? Ar jie reiškia tik gilią žmogaus panieką, ar gal žmogiškosios tikrovės įžvelgimą? Kas stebi žmogaus buvimą šioje žemėje ne tik individualiniu, bet ir visuomeniniu-istoriniu atžvilgiu, negali paneigti, jog laisvė, matuojama konkrečios žemiškosios laimės matu, yra sunkiai pakeliama našta, kurios žmogus negali nei visiškai pamesti, nei visiškai prisiimti. Ir tai nėra paradoksas. Tai gili, žmogaus prigimties gelmes siekianti tikrovė. Juk kas gi yra visų civilizuotų tautų istorija, jeigu ne kova už laisvę? Kas gi yra tasai liaudies dainose

minimas „auksо narvelis", jeigu ne simbolis žmogaus nesusitaikymo su aprūpintu, tačiau nebelaisvu gyvenimu? Iš kitos tačiau pusės, kas gi yra toji gausi neištikimybė pačiam sau: savo sąžinei, savo principams, savo meilei, jeigu ne laisvės iškeitimas į jieškomą laimę? Kas gi yra tie nesuskaitomi pavergimo žygiai, kurie kyla iš reikalo aprūpinti save ir savo vaikus, jeigu ne pastangos įsigyti laimės laisvės sąskaita? Kam pasirodė pasaulyje Kristus: padaryti žmones laisvus ar laimingus? — Šitie visi klausimai atskleidžia gilią ir tikrą priešginybę tarp laisvės ir laimės, tikrą jų nesuderinamumą šioje žemiškojoje neperkeistoje tikrovėje. Bet kodėl? Kas yra toji priešginybė, kuri laisvę pastato priešais laimę ir šiai pastarajai užtveria kelią? Ar neklydo Dostojevskis, suvesdamas istorinę žmonijos gyvenimo dialektiką į laisvės ir laimės konfliktą?

Jau nuo Boėtijaus laikų laimė yra apibrėžiama, kaip „omnium bonorum tota simul et perfecta possessio" — „visų gėrybių turėjimas kartu ir tobulai". Iš tikro, apibrėžtis išsemia laimės esmę ir išreiškia svarbiausius šios esmės pradus. Laimė reikalauja trijų dalykų: 1. gėrybių visumos, 2. visko kartu ir 3. visko visiškai arba tobulai. Kitaip sakant, *žmogus gali būti laimingas tik tada, kai jis turi viską iš sykio ir visiškai*. Laimė nepakenčia dalies, laiko ir lygstamumo. Dalis — vistiek ar ji bus didesnė ar mažesnė, medžiaginė ar dvasinė — žmogaus nepatenkina. Žmogus trokšta *visumos*: omnium bonorum. Tai yra pagrindinis žmogiškosios būties polinkis. Tik jį patenkinus, tik davus žmogui visumą, jis nurimsta ir pasidaro laimingas. Šv. Augustinas žmogaus nurimimą perkelia į Dievą kaip tik todėl, kad Jis yra visuma. Žmogus, būdamas savo prigimtimi „tam tikru būdu visa" — „quodammodo omnia" (šv. Tomas Akvinietis) — savaime reikalauja visumos, kuri viena galėtų jo būtybę pripildyti. Juk laimė visados yra subjektyvinės sąrangos suderinimas su objektyvine. Tačiau kadangi žmogus savo sąranga yra visuma, tegul ir daugiau galima, negu esama, todėl savo vidų, savo polinkius bei potroškius jis gali suderinti taip pat tiktai su visuma, su tuo,

kas turi savyje pilnutinę būtį. Štai dėl ko vienintelis žmogaus laimės objektas tegali būti Dievas, kaip absoliutinė visuma ir pilnatvė. Šiuo atžvilgiu krikščioniškasis teigimas randa nepaneigiamą pagrindą pačioje žmogaus prigimtyje, pačioje jo būtybės sąrangoje.

Iš kitos pusės, žmogus negali būti laimingas tol, kol jis šitą visumą įsigyja laike; kitaip sakant, kol jis gėrybes pasisavina vieną po kitos. Laimė yra visko turėjimas kartu: tota simul possessio. Tuo tarpu gėrybių įsigijimas laiko eigoje suskaldo visumą į dalis ir tuo pačiu pakenkia pačiai laimės esmei. Todėl savo kelyje į laimę žmogus nori peršokti laiką ir visumą aprėpti vienu kartu. Vienkartinis visumos pasiėmimas yra viena iš pagrindinių laimės sąlygų. Štai kodėl žmogus gali būti laimingas tiktai amžinybėje, bet niekados ne laike. Visumos padalinimas laiko eigoje visados slepia savyje grėsmę jos visos neaprėpti arba apimtą dalį prarasti. Kol yra laikas, tol pasilieka ši grėsmė ir tol negali būti tikros bei pilnutinės laimės. Šiuo atžvilgiu krikščioniškoji laimės samprata, pagal kurią laimė yra galima tiktai aname gyvenime, taip pat atitinka žmogaus prigimtį ir pagrindinius jo potroškius.

Galop žmogus nesijaučia laimingas, kol jo siekiama visuma nėra galutinai ir visiškai, neprarandamai ir neatšaukiamai jo: perfecta possessio. Tik visiškas pasisavinimas, tik visiškas visumos padarymas sava duoda žmogui tikrumo ir saugumo, be kurių laimė yra negalima. Jeigu gėrybės yra pasisavinamos tik reliatyviai, jeigu jos yra mano tik iš dalies, jeigu su jomis esu sutapęs tik iš viršaus, jos man pasilieka svetimos ir jų teikiama man laimė — tik iliuzija. Su laimės objektu žmogus turi suaugti ligi pat jo būtybės gelmių. Jis turi žmogui virsti kuo labiausiai savu bei artimu. Svetimumas yra pagrindinis laimės priešas, nė kiek nemažesnis, negu dalis ir laikas. Aš negaliu džiaugtis tuo, kas nėra mano. Aš negaliu mylėti to, kas nėra mano. Aš negaliu naudotis tuo, kas nėra mano. Be abejo, šitas savumo noras nėra materialinės nuosavybės troškimas. Ne! Bet jis

yra noras, kad tai, kas teikia man laimės, būtų mano ne iš dalies, ne pripuolamai, ne reliatyviai, bet absoliučiai ir tobulai.

Vadinasi, savo kelyje į laimę žmogus nori gauti viską iš sykio ir tobulai. Todėl jis negali pakęsti dalies, laiko ir reliatyvumo, kurie yra amžini laimės priešai. Kol žmogus turi tiktai dalį, kol jis visumą įsigyja tik dalimis, kol jis ją turi tik iš dalies, tol laimingas jis būti negali. Visuma, amžinybė ir absoliutumas yra laimės esminės sąlygos. Kur jų nėra, ten nė laimės nėra.

Nesunku įspėti, kad šioje žemiškojoje tikrovėje žmogui tenka su šitomis sąlygomis susidurti tik labai neryškiai ir tenka už jas nuolatos kovoti. Kova darosi beviltiška, nes žemiškasis gyvenimas kaip tik ir yra būdingas tuo, kad čia visur mes randame tik dalį, bet niekados ne visumą; kad čia mes viską galime turėti tik laike, bet niekados ne amžinybėje; kad viską čia turime dalintis su kitais, niekados neturėdami nieko tikrai sava. Erdvinis, laikinis ir bendruomeninis mūsų buvimas apsprendžia mus niekados nepasiekiamai laimei. Laimės negalimybė šioje tikrovėje yra ne tik asketinis, bet ir metafizinis teigimas. Laimė įvyksta tik tokiomis, kaip matėme, sąlygomis, kurių šioje tikrovėje nėra, būti negali ir kurių sudarymas reikštų šios tikrovės perkeitimą. Tai yra tiesa, kuri paaiški kiekvienam mąstančiajam ir kiekvienam, kuriam teko pergyventi neva pasiektos laimės sudužimas. Gyvenamoji mūsų tikrovė suardo laimės iliuzijas ir net didžiausius optimistus įtikina, kad žemėje laimės nėra. Ir jos nėra ne dėl to, kad žmonija tuo tarpu dar neturi priemonių jai įvykdyti, kaip tikėjo aštuonioliktojo šimtmečio pažangininkai, bet dėl to, kad šios tikrovės sąranga negali pakelti visumos, amžinybės ir absoliutumo, be kurių išsprunka iš mūsų rankų ir mūsų nuolatos besivejama laimės svajonė. Žemėje laimės nėra ne tik šiandien, bet jos nebuvo nei vakar, jos nebus nei rytoj, nes žemės gyvenimo prigimtis negali laimės pakelti. Kai Kristus pasiėmė su savimi Petrą, Jokūbą ir Joną, užsivedė juos ant kalno ir atsimainė jų akivaizdoje; kai Jo veidas sužibo, lyg saulė

ir jo drabužiai pasidarė balti, lyg sniegas, Petras kitų vardu pasakė: „Viešpatie, mums čia gera būti; jei nori padarykime čia tris padangtes: vieną Tau, vieną Mozei ir vieną Elijui" (Mat. 17, 4). Šitas Taboro gundymas trunka per visą istoriją. Paregėję laimės švystelėjimą, gavę patirti pirmojo jos džiaugsmo, žmonės pamiršta šios tikrovės prigimtį ir panori joje pasistatyti palapinių ir palikti nuolatos, tarsi žemė nepraeitų ir nepakistų. Bet kaip Petras „nežinojo ką kalbąs" (Luk. 9, 33), taip ir visų laikų žmonės nežino ką darą, rengdami sau laimės padangtes šios žemės kalnuose. Kristus nieko neatsakė į Petro pasiūlymą. Tačiau Lukas labai prasmingai pastebi, kad savo garbėje Jis „kalbėjo apie mirtį, kurią Jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (Luk. 9, 31). Tai buvo atsakymas apaštalams. Tai yra atsakymas ir visai žemiškosios laimės pasiilgusiai ir ja svaigstančiai žmonijai. Mirtis, ne tik individuali, bet ir visuotinė yra tasai kelias, kuris veda į galutinį persikeitimą ir į galutinę laimę. Laimės padangtės gali būti pastatytos tik šventajame Kalne, tik naujojoje Jeruzalėje, kuriai nereiks nei saulės nei mėnulio, nes Dievo skaistumas jį apšvies ir jo žiburys bus Avinėlis (plg. Apr. 21, 23), ir kurioje „mirties daugiau nebebus, nei dejavimo, nei skausmo, nei šauksmo", nes „Dievas nušluostys nuo jų akių kiekvieną ašarą" (Apr. 21, 4). Kelias į neišnykstantį Taborą eina per Kalvariją. Tai yra ir Kristaus ir kiekvieno žmogaus, ir galop visos žmonijos kelias. Mirties nepaliesta ir kančios neišskaistinta žemė negali pakelti Išganytojo apsiausto spindėjimo: joje jis darosi tik praeinantis regėjimas, tik švystelėjimas, tik vaivorykštė ant tamsaus mūsų būties skliauto.

O vis dėlto jeigu mes pasiryžtume pasidaryti šioje žemėje laimingi? Jeigu mes pasiduotume Taboro gundymui ir, pasistatę padangtes sau ir savo šeimoms, panorėtume jame pasilikti? Jeigu mes nepaisytume anų šios tikrovės kliūčių? Ką tuomet tektų mums daryti? Šitas klausimas nėra tik teorinis. Jis nėra tik galimybė. Laimės kelias yra toks patrauklus, kad už jį žmogus kovoja visa savo prigimtimi ir jį mė-

gina visomis linkmėmis. Negalėdamas eiti viena kryptimi, jis suka kita. Jis mėgina eiti takais, šunkeliais, kad tik pasiektų tąjį visų poetų apdainuotą savos laimės žiburį. Todėl jis nelengvai susitaiko su metafiziniais svarstymais ir su daugelio pastangų sudužimu, rodančiu, kad žemėje laimės nėra. Jis nori pats viską iš naujo išmėginti ir pats iš naujo įsitikinti. Jis bando net patį laimės jieškojimo metodą pakeisti. Jis pasirenka net visiškai kitokį kelią laimės linkui. Normalus laimei pasiekti kelias yra įvykdyti šioje tikrovėje minėtas esmines sąlygas: visumą, amžinybę ir absoliutumą. Tačiau tai yra neįmanoma. Kiekvienas mėginimas yra sudužęs. Kiekviena viltis yra žlugusi. Todėl visų amžių žmogus, o mūsų laikų ypatingai, yra gundomas demoniškos minties: laimės kliūtis padaryti laimės sąlygomis. Kitaip tariant, tikrovę apversti aukštyn kojomis ir pakeisti visą jos sąrangą. Jeigu negalima aprėpti ir pasisavinti visumos, kodėl nepaskelbti, kad žmogus yra tiktai dalinė būtybė ir todėl jo laimė glūdi dalyje? Jeigu negalima pergalėti laiko ir įvykdyti žemėje amžinybės, kodėl nepaskelbti, kad žmogus yra tiktai laikinė būtybė ir kad laikas yra suaustas su jo esme, vadinasi, kad gėrybių prisiėmimas laiko tėkmėje yra laimingas prisiėmimas? Jeigu negalima visko turėti absoliučiai, kodėl nepaskelbti, kad nepasisekimas yra žmogaus būsena ir kad žmogus būna laimingas tada, kai jam nesiseka? Juk galima dalį pergyventi taip, tarsi ji būtų visuma ir todėl nieko daugiau nebetrokšti. Galima laiko tekėjimą pergyventi taip, tarsi jis būtų nesibaigiantis ir todėl nejausti, kad būtis laiko yra suskaldoma ir sutrupinama. Galima reliatyvumą pergyventi taip, tarsi jis būtų absoliutus ir todėl nenorėti nieko absoliučiai sava, nes tai niekam nėra pasisekę. Be abejo, metafiziškai ši galimybė yra nesąmonė. Tačiau psichologiškai visa tai yra ne tik galima, bet ir labai dažnai tikra. Laimės kliūčių pavertimas laimės sąlygomis ir laimės turiniu yra mūsų dienų žmogaus nuotaika, filosofinės išraiškos radusi vadinamojoje egzistencinėje filosofijoje. Egzisten-

cinė filosofija, kurios terminais mes formulavome ankstesnes galimybes, yra ne kas kita, kaip moderninis Taboro kalno gundymas „Viešpatie, čia mums gera būti“, neturinti žvilgio nei aukštyn (į transcendenciją), nei žemyn (į pasaulį). Ji yra pasislėpusi po žmogiškosios būties padangte, būties ne tokios, kuri glūdi Viešpaties planuose ir kuri plazda kiekvienoje širdyje, bet būties, kuri yra hic et nunc, būties puolusios, apardytos, mirštančios. Ji nori nežinoti, kad šitokia padėtis yra nenormali. Ji nori ją pergyveti kaip tikrą ir žmogui esminę. Ji nori nekreipti dėmesio į glūdintį mūsų prigimtyje nuodėmės pajautimą ir atpirkimo ilgesį. Egzistencinė filosofija yra vaizdas žmogiškosios tikrovės, kurioje nėra nei prarastojo rojaus nei Sekmadienio ryto su Magdalenos „Rabbi“, bet tik Kalvarija su savo galutiniu ir neišvengiamu nepasisekimu — M i r t i m i. Ar šitoks žmogus gali būti laimingas? Taip, bet visai kitokiu būdu, negu ankstesnės filosofijos žmogus. Jis gali būti laimingas ne tuo, kad laimės kliūtis mėgina nugalėti, kaip seniau kad jis darė, bet tuo, kad jis jas prisiima, jomis pasitenkina, su jomis susitaiko ir jas paverčia n o r m a l i a savo gyvenimo tvarka. Šios nuotaikos žmogus nori būti laimingas savo nelaime ir džiugus savo nepasisekimu. Ankstesnis žmogus mėgino laimėn eiti maištaudamas. Jis buvo ž y g i o herojus. Dabartinis žmogus mėgina laimėn eiti vergaudamas. Jis yra l i k i m o herojus. A m o r f a t i, ta atnaujinta stabmeldiškoji idėja, yra rodyklė moderniniam žmogui jo kelyje į laimę.

Tačiau iš anksto jau galima nujausti, kad šitoks radikalus pasikeitimas yra atremtas į kažkokį demonizmą. Kažkas tamsaus ir klastingo glūdi gyvenime, kuris laimės kliūtis yra pavertęs laimės sąlygomis ir net laimės turiniu. Iš tikro, dalį pergyventi kaip visumą, laiką sutapdyti su amžinybe ir reliatyvumą laikyti absoliutumu yra kažkas mums negirdėta ir neįprasta. Tai reikalauja kažkokio pasikeitimo pačioje žmogaus prigimtyje, jeigu ne ontologine, tai bent mažų mažiausia psichologine prasme. Jeigu mes šito pasikeitimo baisos nepergyvename, tai tik dėl to, kad neaprėpiame jo visumoje ir neišmąstome jo ligi galo. Tačiau savyje jis slepia

nuostabių perspektyvų, kurios atskleidžia žmogiškosios prigimties nepaprastą lankstumą — p u l t i.

Ką gi reiškia laimės kliūtis prisiimti, jomis pasitenkinti ir jas paversti laimės turiniu? Pasitenkinti d a l i m i reiškia paneigti savo visuotinumą ir save laikyti esmingai d a l i n e būtybe. Pasitenkinti l a i k u reiškia paneigti principinį savo nekintamumą, savo apsisprendimą ir paskelbti žmogų esant esmingai ž l u n g a n č i a laikine būtybe. Pasitenkinti r e l i a t y v u m u reiškia prisiimti svetimybes ir tuo pačiu paneigti savo asmeninį Aš, kuris visados yra sau, įsijungiant į esmingai kolektyvinį gyvenimą ir tampant kolektyvine būtybe. L a i m ė s k l i ū č i ų p a v e r t i m a s l a i m ė s s ą l y g o m i s reiškia savo v i s u o t i n u m o, s a v o a m ž i n u m o i r s a v o a s m e n i š k u m o p a n e i g i m ą. Laimės kliūtys gali virsti laimės turiniu tik tada, kai žmogus pasidaro aprėžtas, žlungantis, kitų apspręstas ir į kitus įjungtas padaras. Bet tuo pačiu yra sunaikinama savyje toji žmogiškoji idėja, tasai žmogiškasis idealas, kuris yra gyvas visuose mumyse ir kurio kviečiami mes kaip tik nesusitaikome su šitomis kliūtimis, su jomis kovodami ir stengdamiesi jas nugalėti. Tuo tarpu šios radikaliai pakitusios nuotaikos žmogus kovos ginklus sudeda prie šių kliūčių kojų, joms pasiduoda ir nueina jų vergijon. Bet tuo pačiu jis paneigia patį save. Jis pririša save prie to, su kuo jo idealinis, jo giliausias Aš niekados negali sutikti. Žmogus negali sutikti su dalimi, nes jo paveikslas, pagal kurį jis yra sukurtas, yra visuma ir pilnatvė, todėl tik visuma ir pilnatvė tegali būti tasai objektas, kuris įstengtų užpildyti jo buvimą. Žmogus negali sutikti su laiku, nes savo būtimi jis yra amžinas ir tikra bei galutine prasme b ū t i jis gali tiktai amžinybėje, kada jis išsiskleis ne pamažu, kaip šioje tikrovėje, bet išties savo buvimą visą kartu. Žmogus negali sutikti su reliatyvumu ir svetimumu, nes jis yra asmuo, vadinasi, visiškai originalus, nepakartojamas Aš. O jeigu vis dėlto žmogus taip nusiteikia, kad jis šitomis laimės kliūtimis pradeda pasitenkinti, tai įvyksta tik todėl, kad jis anas idealinės žmogiškosios prigimties esmines savybes — visuotinumą, amži-

numą ir asmeniškumą — paneigia, psichologiškai jų išsižada ir jas savo gyvenime sunaikina. Metafiziškai sunaikinti jų negali. Tačiau jis gali jas sunaikinti psichologiškai ir morališkai. Jis gali jų nejausti, už jas nekovoti ir jų savo buvime bei veikime neteigti. Tuomet, be abejo, dalis, laikas ir reliatyvumas bus jam nebe kliūtys, nebe netobulos ir pakrikusios tikrovės ženklai, bet normalios sąlygos, pakitusio jo gyvenimo apraiškos. Su jomis susitaikęs ir jas prisiėmęs, jis bus laimingas jau šioje žemėje. Tuo būdu, matome, n o r a s b ū t i l a i m i n g a m š i o j e t i k r o v ė j e g a l i b ū t i į v y k d y t a s, t i k t a i s u n a i k i n u s p a t į s a v e. Užuot pašalinęs kliūtis, žmogus šiuo atveju pašalina patį save, kad kliūčių nejaustų ir jų nepergyventų.

Šitoks trejopas savęs sunaikinimas, šitoks savo visuotinumo, savo amžinumo ir savo asmeniškumo pašalinimas iš tikro yra ne kas kita, kaip savo l a i s v ė s paneigimas, nes laisvė yra visų šių ypatybių pagrindas ir jų palaikytojas. Pasitenkinti dalimi žmogus gali tik tada, kai atsisako visų tų galimybių, kurios kyla iš visumos ir kurių jis gali siekti būdams laisvas. Dalis virsta psichologine visuma tik tada, kai žmogus jau yra užsisklendęs, apsibrėžęs, užsidaręs, vadinasi, nebeatviras ir tuo pačiu nebelaisvas. Pasitenkinti laiku žmogus gali tik tada, kai jis yra jo eigos nešamas į galutinį galą, kai jo tekėjimas jį apsprendžia be jo valios ir be jo ryžto, kitaip sakant, kai jis yra atsisakęs savo laisvės, nes laisvė yra paties žmogaus apsisprendimas. Galop pasitenkinti reliatyvumu ir svetimybėmis žmogus gali tik tada, kai jis veikia ne savo Aš vardu, bet kitų, į kuriuos jis yra įjungtas ir kuriems jis atstovauja, neturėdamas savos laisvės ir veikdamas ne kaip laisvas ir atsakingas asmuo, bet visados kaip atstovas ir kaip įgaliotinis, už kurio stovi kažkas kita, kas jį tvarko ir jam įsakinėja. Kiekvienu tad atveju savęs ir savos prigimties esminių ypatybių paneigimas susieina į laisvės paneigimą. Laisvė yra konkreti žmogaus visuotinumo, jo amžinumo ir jo asmeniškumo išraiška. Žmogus y r a visuotinis, amžinas ir asmeninis tik todėl, kad jis yra laisvas, ir jis t u r i būti laisvas, nes jis yra

visuotinis, amžinas ir asmeninis. Paneigęs šias ypatybes, žmogus paneigia ir savo laisvę. Atsisakęs savo laisvės, jis tuo pačiu atsisako ir šių ypatybių. Dalis ir laisvė, laikas ir laisvė, kolektyvas ir laisvė yra prieštaraujančios sąvokos, negalimos nei loginėje nei ontologinėje tikrovėje. Kas tad eina daliniu, laikiniu ir kolektyviniu keliu, tas tuo pačiu už durų palieka savo laisvę. Savęs sunaikinimas, reikalingas šios tikrovės laimei sukurti, eina per savos laisvės sunaikinimą.

Čia mes paregime tą gilią priešginybę, kuri glūdi tarp laisvės ir laimės gyvenamojoje mūsų tikrovėje. Laisvė ir laimė yra priešingos viena kitai todėl, kad laimė šioje tikrovėje pasiekti yra negalima. O norint jos vis dėlto siekti, reikia išsižadėti savęs, kitaip sakant, reikia išsižadėti savos laisvės. Laisvė yra žmogaus giliausiojo Aš gynėja. Kol žmogus yra laisvas, tol jis yra Aš. O kol jis yra Aš, tol jis negali būti šioje tikrovėje laimingas. Kas nori būtinai žmogų padaryti laimingą jau šioje žemėje, turi sunaikinti jo laisvę, turi jį nuasmeninti, nes tik tokiu atveju dalis, laikas ir reliatyvumas, tie esminiai žemiškosios laimės pradai, gali žmogų patenkinti ir užpildyti. Laisvė yra idealinės žmogiškosios prigimties išraiška. Todėl ji susiderina su laime tik tada, kai ši iš tikro yra „omnium bonorum tota simul et perfecta possessio." O kol tokia ji nėra, tol laisvė yra jos priešginybė. Bet kadangi šioje tikrovėje laimė minėta prasme įvykdyta būti negali, tuo pačiu ji negali būti nė suderinta su laisve. Šios tikrovės laimė yra tik subjektyvus psichologinis pergyvenimas, kilęs iš savęs paneigimo. Tuo pačiu laisvė atsistoja priešais ją, kaip jos priešginybė ir kaip nuolatinis įspėjimas, kad, vaikydamiesi laimės šioje žemėje, mes tolstame patys nuo savęs.

Čia mums paaiškėja ir prasmė tų sunkenybių, kurios nuolatos lydi laisvę ir kurios yra su ja susijusios. Žmogaus linkimas į laimę, kaip sakėme, yra nenumaldomas. Tai yra pagrindinis jo prigimties apsprendimas. Tačiau žmogus, nepajėgdamas šioje tikrovėje laimės pasiekti, sukeičia ją su

psichologiniu-subjektyviniu maloniu pergyvenimu ir pamėgina prie šio pergyvenimo pasilikti. Objektyvinė laimė, kurios šaukiasi giliausia idealinė jo prigimtis, išnyksta kažkokiose nepasiekiamose srityse. Ji dažnai yra pradedama laikyti iliuzija, utopija, kurios nereikią paisyti, nes jos vistiek įvykdyti nesą galima. Konkrečioje gyvenamojoje tikrovėje žmogui esą pakanka psichologinės-subjektyvinės laimės, pagrįstos psichologiniais pergyvenimais ir sykiu psichologiniu aprėžtumu. Tačiau šitokia subjektyvinė laimė, kaip sakėme, yra galima, tik paneigus žmogiškąjį Aš. Todėl su laisve ji yra nesuderinama, nes laisvė visados yra šauksmas į tikrąją, į objektyvinę, į metafizinę laimę; į laimę, kuri kyla ne iš psichologinių pergyvenimų, bet iš žmogiškosios prigimties atbaigimo. Laisvė teigia žmogaus absoliutumą ir jos savarankiškumą. Ji gina jo asmeniškumą ir saugo jį, kad jis laimės kliūtis nepaverstų laimės sąlygomis ir jos turiniu. Bet subjektyvinė laimė kaip tik atsiremia į šių kliūčių prisiėmimą ir susitaikymą su jomis. Todėl ji yra nepakeliui su laisve.

Vis dėlto laisvė, nors ji ir kviečia žmogų niekados neišsižadėti savo Aš, tačiau laimės kliūčių objektyviai pergalėti neįstengia. Priešingai, ji tik dar labiau jas pabrėžia ir išryškina. Kviesdama žmogų nesustoti prie subjektyvinės laimės ir ja nepasitekinti, ji vis dėlto neduoda nieko, kuo jis galėtų objektyvinės laimės pasiekti ir jos turėjimą išsaugoti. Laisvė laimės akivaizdoje yra tik pažadas. Todėl žmogus pradeda ją pergyventi kaip sunkią ir dažnai net kaip nebepakeliamą naštą. Laisvė reikalauja, bet nepadeda; teigia, bet nepagrindžia; sukelia troškulį, bet nenuramina. Ji pasidaro dovana, kilni, bet sykiu ir baisi. Laisvėje žmogus pradeda jausti nebūtį po savo kojomis. Ji atidaro jam tuštumą, į kurią jis yra kviečiamas drįsti įžengti. Paklausyti šio kvietimo reiškia atsisakyti nuo laimės šioje tikrovėje. Tai yra sunkus uždavinys. Nevienas tad pasilieka šiapus laisvės kvietimo, pasitenkindamas šios tikrovės gėrybėmis ir nepaisydamas, kad jos yra tik dalinės, tik praeinančios, tik reliatyvios. Nevienas pamėgina susikurti subjektyvinę-psichologinę laimę, paneigdamas objektyvinę-me-

tafizinę. Nevienas išsižada laisvės laimės dėliai. Nevienas pasidaro vergas, kad galėtų būti laimingas.

Visas inkvizitoriaus darbas, visos jo pastangos, visa jo meilė žmonijai kaip tik ir yra atremti į šitas sunkenybes, kylančias iš laisvės. Inkvizitoriaus žygių pagrindas yra subjektyvinė psichologinė laimė. Į anapus jo žvilgis nesiekia. Idealinės tikrovės ir tuo pačiu idealinės prigimties jis nepripažįsta. Jis nėra idealistas metafizine prasme. Jokio anapus nėra, nes jis netiki nei į Dievą, nei į sielos nemirtingumą. Anapus yra tik mirtis, vadinasi, visiška nebūtis. Todėl nė jokio transcendentinio žmogaus atbaigimo, vadinasi, jokios objektyvinės laimės būti negali. Viskas pasibaigia čia, šioje žemėje, šioje konkrečioje tikrovėje. Laimė yra tik subjektyvinis-psichologinis pasitenkinimas, psichologinė ramybė, psichologinis malonumas. Žmogus laimingas turi būti jau šiame gyvenime, nes visa žmogiškoji būtis šiuo gyvenimu išsisemia. Reikia tad, inkvizitoriaus nuomone, šitą gyvenimą taip sutvarkyti, kad jis duotų žmogui kuo daugiausia pasitenkinimo, kuo daugiausia ramybės ir malonumo.

Tačiau kadangi šitaip suprastos laimės didžiausia priešginybė bei kliūtis yra laisvė, reikia tad žmogui laisvę atimti. Kol žmogus yra laisvas, tol subjektyviai jis negali būti laimingas. Paneigus laisvę, subjektyvinė laimė atsiranda savaime. „Mes visiems duosime ramybę", — sako inkvizitorius Kristui. — „Pas mus visi bus laimingi; jie nemaištaus ir vienas kito nenaikins, kaip Tavo laisvėje kad daro. Mes juos įtikinsime, kad jie tik tada bus laisvi, kai išsižadės laisvės mūsų naudai ir mums pasiduos". Todėl inkvizitorius ir kuria gyvenimą — be laisvės, užtat laimingą subjektyvine-psichologine prasme. Jo valdomi žmonės darosi ramūs ir patenkinti. Jie gyvena ideališkai nekaltą gyvenimą, nežinodami, kas gera ir kas bloga; negalėdami net nusidėti, nes jie nuodėmės nepažįsta, nors ją ir daro. Didysis inkvizitorius mėgina grąžinti žmones į prarastąjį rojų.

Tačiau šitas jo rojus nėra žmogiškai-krikščioniškasis dangus, kilęs iš laisvės galutinės pergalės, bet g y v u l i š k o j i

būsena, atsidaranti paneigus laisvę ir tuo pačiu žmogaus asmeniškumą. Tarp gyvulio būsenos ir inkvizitoriaus sukurto gyvenimo esama esminio panašumo. Kaip gyvulys, būdamas „visados įsčiuje" (R. M. Rilke), yra subjektyviai laimingas todėl, kad yra sotus, ramus ir turi malonumų, taip ir žmogus inkvizitoriaus karalystėje turėtų toks pasidaryti. Gyvulio laimė kyla iš jo pasinėrimo į gamtą. Žmogui ji turėtų kilti iš jo pasinėrimo į kolektyvą. Kaip gyvulį apsprendžia ir jam dėsnius nustato gamta, taip žmogų turėtų apspręsti ir jo gyvenimą tvarkyti bendruomenė. Pasinėręs į kolektyvą, gyvendamas bendruomenės įsčiuje, žmogus pasijaustų laimingas ir patenkintas. Jo asmeninis Aš, jo individualiniai polinkiai ir potroškiai čia pražūtų, nes jie kaip tik ir yra didžiausi subjektyvinės laimės priešai. Tačiau tai galėtų įvykti tik viena sąlyga, jeigu žmogus išsižadėtų savo laisvės. Kaip gyvulys nėra laisvas gamtoje, taip žmogus nebūtų laisvas bendruomenėje. Laisvės nebuvimas ir žmogui ir gyvuliui yra būtina laimės sąlyga. Inkvizitoriaus kuriamas gyvenimas virsta gamtiniu kolektyvizmu, kuriame viešpatauja priežastingumas ir būtinybė, apsprendžią žmogaus ne tik kūninę, bet ir dvasinę sritį. Inkvizitoriaus žmogus esti paneriamas atgal į gamtą, iš kurios savo dvasia jis yra atsiskyręs. Tai yra žmogus prieš asmeninės sąmonės pabudimą.

Inkvizitorius tuo būdu savo gyvenimo idealą yra pasiėmęs ne iš religijos, bet iš gamtos. Jis yra įsižiūrėjęs ne į tą pirmavaizdį, pagal kurį žmogus buvo sukurtas ir kurio jis siekia visa savo istorija, bet į tas žmogiškąsias sąlygas, kuriose šiam pirmavaizdžiui tenka reikštis. Inkvizitoriaus žvilgis yra iš esmės žvilgis atgal. Todėl ir jo meilė žmonijai, apie kurią jis nuolatos kalba ir kuria jis grindžia savo darbus, iš tikro yra gamtos meilė. Tai yra meilė ne dievažmogio, bet gamtažmogio. Tai meilė gyvulio žmoguje. Inkvizitorius klausia Kristų: „Ar mes žmonijos nemylėjome, kai taip kukliai pažinome jos bejėgiškumą, taip maloniai palengvinome

žmogaus naštą ir jo silpnai prigimčiai net nusidėti leidome?" — Taip, tai buvo meilė. Tačiau meilė ne žmogaus, bet gyvulio; meilė ne dvasios, bet gamtos. Jau pats paklausimas rodo, kad šita meilė yra kažkokia baisi ir kad savo tikrovėje ji pražudo žmogų kaip dvasinį, savarankišką ir laisvą asmenį. Atsiremti į gamtinį gyvuliškąjį žmogaus pradą ir juo apspręsti visą gyvenimą tai pasmerkti žmogų amžinai nepakilti viršum gamtos ir viršum priežastingų jos dėsnių. Tai apspręsti jį vienai būsenai vietoje begalybės. Tai atvirą būtybę paversti uždara, kokia yra gyvulys. Žmogaus sugyvulinimas yra inkvizitoriaus darbo išvada. Paneigęs idealinę transcendentinę sritį ir vis dėlto norėdamas padaryti žmogų laimingu, inkvizitorius turėjo atsigręžti į gamtinę sritį ir į ją žmogų panerti. Žmogaus būsena kosminėje sąrangoje yra vidurys ir todėl praėjimas. Arba jis kopia aukštyn iš gamtos per kultūrą į religiją ir joje esti atbaigiamas, patenkindamas savo neramią, nes atvirą širdį; arba jis leidžiasi atgal į gamtą, vis labiau netekdamas savo dvasingumo, asmeniškumo. Inkvizitorius pasirinko antrąjį kelią, kelią žemyn ir juo nuvedė žmogų. Inkvizitoriaus kelias yra Zaratustros kelias nuo kalno. Dešimtį metų gyvenęs kalno viršūnėje, Zaratustra pagaliau persisotino savo išmintimi ir panorėjo nusileisti. Kodėl? Todėl, kad sužinojo, jog Dievas yra miręs. Kelias nuo Dievo eina į gamtą. Kam miršta Dievas, tam prisikelia žemė. „Aš jus prisaikdinu, broliai, pasilikite ištikimi žemei ir netikėkite tiems, kurie jums kalba apie antžemiškas viltis", nes anapus žemės yra tiktai mirtis. Tai Zaratustros ir sykiu Didžiojo inkvizitoriaus dėsnis, kuriuo jie abu grindžia žmogiškąjį gyvenimą.

Inkvizitoriaus tad priekaištas Kristui, esą šis perdaug kilniai žiūrėjęs į žmogų ir perdaug aukštai jį vertinęs, iš tikro yra priekaištas pačiai žmogaus prigimčiai. Kristus nepervertino žmogiškosios tikrovės ir nenuslėpė jos silpnybių. Jo atodūsis Getsemani sode „dvasia, tiesa, stropi, bet kūnas silpnas" — „spiritus quidem promptus est, caro autem infirma" (Mat. 26, 41) — parodo jo žvilgį į pačias žmogiškosios pri-

gimties gelmes, į jose glūdintį dvilypumą, kuris išsiveržia ir į paviršių, pažymėdamas visą gyvenamąją mūsų tikrovę nuolatiniais svyravimais ir bangavimais. Tačiau savo darbą ir savo mokslą Kristus atrėmė ne į tai, kuo žmogus svyruoja ir kinta, bet į tai, kuo jis pasilieka amžinai tas pats ir kas sudaro pačios jo būties pagrindą. Kristaus atrama yra idealinė žmogaus prigimtis: anasai dieviškasis žmogaus pirmavaizdis, kurį kiekvienas nešioja savyje kaip savo nerimo, bet sykiu ir kaip savo dieviškumo šaltinį. Tačiau šitas pirmavaizdis juk yra ne kas kita, kaip pats Dievas savo pilnatvėje ir savo šventume. „Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą" — štai biblijinė idėja, kuri išreiškia mūsų būties gelmes, mūsų idealinę prigimtį, mūsų paskyrimą ir mūsų tikslą. Į šitą tad idėją ir atsirėmė Kristus, skelbdamas savo mokslą ir vykdydamas savo žygį. Jo pagrindas yra ne gyvulys, su kuriuo žmogus turi bendrą gamtinį pradą, bet Dievas kaip žmogaus pirmavaizdis, idealas ir tikslas. Tiesa, Kristus nepaneigė žmogaus gyvulio, kaip tai padarė vėliau manichėjai. Tačiau Jis prie jo ir nesustojo, kaip inkvizitorius. Kristus žinojo, kad žmogus gyvulį yra pralenkęs, tačiau Dievo dar nepasiekęs, todėl stovįs viduryje. Bet Jis taip pat žinojo, kad žmogaus kelias yra pirmyn — Dievo linkui, ne atgal — gyvulio linkui. Todėl Jis ir atėjo tam, kad palengvintų šitą kelią pirmyn, kelią į Dievą. Kristaus reikalavimai yra peraukšti ir persunkūs gyvuliai, bet ne žmogui, suprastam idealine prasme. Jie yra peraukšti žmogui, kuris sutoja, kuris grįžta; bet jie nėra persunkūs žmogui, kuris eina, nesidairydamas atgal.

Inkvizitorius prikaišioja Kristui: „Jeigu Tu būtum mažiau žmogų vertinęs, būtum mažiau iš jo ir reikalavęs". Tuomet, be abejo, ir „našta būtų buvusi lengvesnė". Tačiau tuomet ir žmogaus prigimtis būtų buvusi suprasta ne pačia kilniausia ir giliausia prasme. Tuomet ir žmogaus pirmavaizdis būtų buvęs ne Dievas, ir žmogus būtų buvęs — ne žmogus. Kristus vertino žmogų ne pagal savo nuožiūrą, bet pagal pačią dieviškąją žmogaus idėją, pagal patį dieviškąjį jo pagrindą, kuris sudaro tikrąją žmogaus būtį. Kristaus

etika yra pastatyta ant Jo metafizikos, o ši yra tikros žmogiškosios būties išraiška. Jeigu žmogus būtų buvęs kitoks, ir Kristaus dėsniai būtų buvę kitoki. Jo mokslas yra tik išvada iš žmogaus prigimties sąrangos, kurioje glūdi Dievo paveikslas ir kuri todėl pati savaime verčia žmogų eiti anuo keliu į Dievą. Kristaus dėsniai yra tik gairės, kad žmogus nepaklystų šiame kelyje; kad jis greičiau ir vaisingiau pasiektų jo pabaigą; kad jis galėtų išryškinti savyje Dievo paveikslą, kuriam žemės gyvenimas neleidžia išsiskleisti. Kaip menininkas atspėja gamtos mįslę ir ją įvykdo savo kūriniuose, taip Kristus yra atspėjęs žmogaus mįslę ir ją įvykdęs savo atpirkimu. Atpirktas žmogus yra atkurtas žmogus; tai Kristaus, ano Didžiojo Menininko, kūrinys, kuriame jo pirmykštė dieviškoji idėja švyti visu skaidrumu, daug ryškiau, negu rojaus gyvenime. Kristus veda žmogų priekin, nes pats žmogus nori eiti priekin. Kristus negali žmogaus palikti šioje tikrovėje, nes ne ji sudaro tikrąją žmogaus būtį. Todėl Jis iš pat pradžios pasakė, kad ne ramybės atnešti atėjęs, bet kalavijo ir sukelti „žmogaus prieš jo tėvą, dukters prieš jos motiną ir marčios prieš jos uošvę" (Mat. 10, 34). Jo žygis žemėje turėjo būti ne pasitenkinimas, bet veržlumas ir kova, nes pasitenkinimas būtų reiškęs sustojimą, kas žmogui iš esmės yra nepriimtina. Kristus nori matyti žmogų laimingą. Tačiau šitą laimę Jis stato ne ant psichologinių malonių pergyvenimų, bet ant idealinės metafizinės žmogaus prigimties, išskleistos pagal jos pirmavaizdį. Kristaus žadama laimė yra žmogaus būties sudievinimas. Kadangi ši tikrovė dar nėra sudievinta, todėl joje žmogus ir negali būti laimingas. Užtat Kristus nurodo į aną transcendentinę tikrovę, kaip į tikrąją žmogaus tėviškę ir į tikrąją jo buvimo ir jo laimės vietą. Inkvizitorius netiki į transcendentinį gyvenimą, todėl jam Kristaus nurodymas yra tik nerealaus idealisto mostas, kurį jis stengiasi pataisyti, priartindamas prie šios apčiuopiamos tikrovės. Inkvizitoriui atrodo, kad Kristus nepasiliko ištikimas žemei. Todėl jis deda pastangų šitą ištikimybę sugrąžinti bent Jo palikimui. Ir vis

dėlto inkvizitorius, net ir kažkaip stengdamasis, negali paneigti tos žmogiškosios „inquietum cor", kuri glūdi kiekviename ir kurią reikia galų gale patenkinti. Jis tai gerai supranta. Tik jis pasirenka labai savotišką patekinimo būdą. Inkvizitorius užmuša šitą troškimą ir nerimą. Jis padaro žmogų nebe žmogumi. Iš inkvizitoriaus rankų išėjęs „perkurtas" žmogus jau nebeturi ano augustiniškojo nerimo ne todėl, kad šis būtų patenkintas, bet todėl, kad šis yra sunaikintas, sunaikinus žmoguje asmenybę su jo laisve, su jos sąžine ir su jos apsisprendimu. Inkvizitorius nori būti žmogaus atpirkėjas, kaip ir Kristus. Bet šitas jo „atpirkimas" yra žmogaus išvadavimas iš jo paties. Žmogaus nužmoginimas yra inkvizitoriaus darbo pasėka.

Tuo tarpu Kristus šitą žmogaus širdies nerimą bei troškulį pripildo dieviškuoju turiniu ir tuo pačiu jį užgesina. Kristus žmogaus nerimo anaiptol nenaikina. Priešingai, Jis jį dar padidina ir išvysto ligi aukščiausio laipsio. Jokios kitos pasaulėžiūros žmonės neturi tokių didelių ir tokių gilių vidaus konfliktų, kaip krikščioniškosios. Niekam skirtumas tarp idealo ir tikrovės nėra taip skausmingai jaučiamas, kaip krikščioniui. R. Guardini, kalbėdamas apie krikščionies dvilypį pobūdį, pastebi, kad „išganymas ir atgimimas nereiškia, kad žmogus būtų tarsi užburtas, bet kad jame yra padaryta nauja pradžia. Blogis, apie kurį tu kalbi, yra, bet nauja pradžia taip pat. Krikščionis nėra paprasta būtybė, bet beveik galima būtų pasakyti — kova. Jis yra mūšio laukas ir todėl susideda iš dviejų, kurie kovoja: senasis žmogus, įsišaknijąs savame sukilėliškame Aš, ir naujasis, suformuotas iš Kristaus".[1] Kristus kaip tik parodo, kokia yra visos šitos kovos prasmė ir kur žmogus gali rasti galutinę ir pilnutinę taiką. Priešais žmogų Kristus pastato Dievą kaip jo turinį ir jo tikslą bei prasmę. Puiki svajonė „būsite kaip dievai" — „eritis sicut dii" — suviliojusi pirmuosius žmones, yra Kristaus įvykdoma visoje jos pilnatvėje. Žmogaus sudievinimas

1 Der Herr, 621 p. Würzburg, 1937.

yra Kristaus idealas, kurį Jis skelbia ir kuriuo Jis grindžia visa savo kuriamą Karalystę.

Bet į šitą idealą artintis ir jo siekti turi pats žmogus: savo paties atvirumu, savo paties apsisprendimu ir savo paties atsakingumu. Žmogaus dieviškumas yra malonė, ateinanti iš Kūrėjo. Tačiau žmogus turi jai atsiverti, ją priimti ir už ją apsispręsti. Kelias į žmogaus sudievinimą eina tiktai per žmogaus laisvę. Tik laisvas žmogus yra pasiruošęs priimti į save Dievą. Todėl laisvės išlaikymas yra paruošiamoji religinio atpirkimo bei perkeitimo sąlyga. Štai kodėl inkvizitorius nuolatos Kristui prikaišioja, kad šis, užuot žmogui laisvę atėmęs, ją dar labiau padidino. Iš tikro, žmogaus laisvė yra pagrindinis Kristaus teigimas. Kristus — tai pripažįsta ir inkvizitorius, — nepadarė nieko, kas būtų galėję žmogaus laisvę pažeisti. Laisvės pagarba buvo viena iš pagrindinių Kristaus elgesio taisyklių. Tai buvo nuosekli išvada iš visos Kristaus metafizikos. Kaip inkvizitorius, vesdamas žmogų atgal į gyvuliškąją būseną, turėjo žmogaus laisvę paneigti, taip Kristus, vesdamas žmogų į dieviškąją būseną, turėjo laisvę pabrėžti. Laisvė, kaip sakėme, yra nuolatinis šauksmas į objektyvinę-metafizinę laimę. Tačiau juk Kristus yra vadovas šiame kelyje. Todėl Jis kaip tik ir turi nuolatos gaivinti aną šauksmą, kad šis nuolatos žmogų ragintų nesustoti ir nepavargti. Be abejo, psichologinei-subjektyvinei laimei šitoks gaivinimas yra nepalankus. Laisvės pabrėžimas Kristaus moksle ir Jo darbuose susikerta su žmogaus siekiama psichologine laime. Todėl inkvizitorius ir sako, kad Kristus neša „nerimą, sąmyšį ir nelaimę žmogui". To neneigia nė pats Kristus, pastebėdamas, kad atnešęs pasauliui ne ramybę, bet kalaviją ir sukėlęs vaikus prieš tėvus ir gimines prieš gimines. Tačiau kadangi subjektyvinė-psichologinė laimė Kristui maža terūpi, todėl jis neperdaug paiso tų kliūčių, kurios šios rūšies laimę ardo. Kristaus pagrindinis siekimas yra objektyvinė-metafizinė laimė, kylanti iš žmogiškosios prigimties perkeitimo ir iš šios tikrovės atnaujinimo. Todėl visas Kristaus dėmesys yra sutelktas pergalėti anoms tikrosios laimės

kliūtims, kurias sudaro dalis, laikas ir reliatyvumas. O šitoms kliūtims pergalėti pagrindinė priemonė yra žmogaus laisvė. Nuosekliai tad Kristus laisvę ir gaivina, ją didindamas bei pabrėždamas. Pagrindinis Jo pažadas yra išreikštas Jo paties žodžiais: „Aš padarysiu jus laisvus".

Bet kaip tik šitoje vietoje iškyla skaudi ir sunkiai išsprendžiama problema. Ją iškelia pats inkvizitorius ir kaip tik dėl jos jis jaučiasi turįs drąsos stoti prieš Kristų. Kalbėdamas, kaip Kristus atmetęs dykumų dvasios pasiūlymą nužengti nuo šventyklos stogo, inkvizitorius pastebi: „Be abejo, Tu tada pasielgei išdidžiai ir kilniai, kaip Dievas. Bet ar žmonės, tie silpni ir maištingi padarai, ar jie yra dievai?... Ar daug tokių, kaip Tu?" Inkvizitoriaus pažiūra tokių esama tik mažos saujelės. Tai išrinktieji ir stiprieji, prie kurių savo metu norėjo prisidėti ir jis pats. Tačiau visa minia, visi tūkstančiai milijonų yra silpni, nesugebą pakelti savo laisvės, nepajėgią savarankiškai apsispręsti ir elgtis. Ką su jais daryti? Ar jie turi jau žūti? Ar jie nėra skirti laimei? Ar jie jos nenori? „Ar jie turi būti tik medžiaga stipriesiems?"— klausia inkvizitorius. Iš tikro, klausimas yra labai aštrus. Žmonijos istorijoje visados buvo daug tokių, kuriems Kristaus atneštoji laisvė buvo persunki ir Kristaus skelbiamoji laimė pertolima. Todėl gal iš tikro inkvizitoriaus pusėje yra tiesa? Gal jis tinkamai pasielgė pataisydamas Kristaus mokslą? Juk jeigu dauguma žmonių yra persilpni pakelti Kristaus etikai, ar nereikia tad jiems palengvinti šios naštos? Jeigu Kristaus mokslas yra skirtas tik išrinktiesiems ir stipriesiems, ar nereikia jo pritaikyti ir prie silpnųjų? Inkvizitorius taip ir padaro. Todėl ar jis nėra teisus?

R. Guardini linksta atsakyti į šitą klausimą t e i g i a m a i. Kalbėdamas, kaip jam, Dostojevskio legendą beskaitant, kilusi abejonė, ar legendos Kristus iš tikro nėra kartais „eretikas", jis pastebi, jog „šitame Kristuje krikščioniškumas yra absoliutinis atsakingumas ir sykiu nepaprastumas. Šis krikščioniškumas neturi jokio santykio su ta sritimi, ant kurios juk stovi žmogus, būtent: su kasdieniniu vidutiniškumu". Guardinio nuomone, „grynos viršūnės ir grynos gelmės yra

kraštutinės vertybės". Tuo tarpu gyvenimo „negali būti, jeigu jis neturi vidurinės srities". Dostojevskio legedoje šitos vidurinės srities kaip tik nesą. Apskritai „gal būt aštriausias priekaištas, kurį galima iškelti Dostojevskio žmogiškojo buvimo vaizdui, yra tas, kad iš jo iškrinta vidurinė sritis. Tai staiga paaiški, pastebėjus, kad jo romanų žmonės visa daro, išskyrus vieną: nė vienas iš jų nedirba". Šis bendras Dostojevskio polinkis, Guardini pažiūra, apsireiškia ir Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje. Ir joje nėra kasdieninės vidurinės srities. Todėl jos krikščioniškumas kaip tik dėl to „darosi nerealus", o legendos Kristų Guardini šitaip apibūdina: „Jis yra atitrūkęs Kristus. Kristus tik pats sau. Jis neturi ryšio su Tėvu pasaulio linkui ir su pasauliu Tėvo linkui. Jis nemyli pasaulio, koks jis yra, ir nekelia jo realiai aukštyn. Jis nėra Pasiųstasis ir Išganytojas. Jis nėra Tarpininkas tarp tikrojo Tėvo danguje ir tikrojo žmogaus. Jis į nieką nėra atsirėmęs. Jis sukrečia, tačiau ne iš aiškaus punkto ir neaiškiam tikslui. Jo atneštas sukrėtimas pasidaro be išeities ir baigiasi neviltimi". Todėl Guardini ir klausia: „Ar šitokio Kristaus atžvilgiu didysis inkvizitorius nėra galų gale teisus?"[2] Be abejo, jeigu legendos Kristus iš tikro yra paneigęs kasdienybę, jeigu Jis jos nepaiso ir santykių su ja neturi, savaime suprantama, kad Jis virsta svajotoju, atitrūkusiu nuo tikrovės, pasaulį sukrečiančiu, bet jo nestatančiu, greičiau ardančiu, nes paneigiančiu jo išvidinę sąrangą. Tuomet verta, kad Jo mokslas būtų pataisytas. Tuomet šis Kristus iš tikro Krikščionybės atžvilgiu yra eretikas, teisingai inkvizitoriaus nusprendžiamas sudeginti ant laužo. Tačiau ar taip yra? Ar iš tikro Dostojevskis atvaizdavo Kristų kaip neturintį po savo kojomis kasdienybės, o inkvizitorių kaip tikrovę jaučiantį žmogų? Šitas klausimas išsisprendžia savaime, išsprendus iš vienos pusės Dostojevskio, iš kitos — Krikščionybės santykius su kasdienine gyvenimo sritimi.

R. Guardini daro Dostojevskiui priekaištą, esą jo kūryboje žmogiškojo buvimo vaizdui stingą vidurinės kasdieninės srities, kurioje žmogus stovi ir be kurios gyvenimas yra ne-

[2] Religiöse Gestalten 121—124 p.

įmanomas. Kaip aiškų šios stokos pavyzdį Guardini nurodo darbo trūkumą Dostojevskio personažuose, pastebėdamas, kad „darbas čia apima visą kasdieninio buvimo sferą su jo vargu, su jo atsakingumu ir su jo kilnumu“.[3] Reikia su Guardini sutikti, kad Dostojevskio romanų veikėjai n e d i r b a. Taip pat reikia sutikti, kad darbas išreiškia kasdieninio buvimo sferą su visu jos turiniu. Tačiau vargiai galima sutikti su išvada, kad Dostojevskio vaizduojamajame žmogaus buvime būtų iškritusi vidurinė kasdienybės sritis. Tiesa, iš šito buvimo yra iškritęs darbas, tačiau tik todėl, kad jis Dostojevskiui yra periferinis žmogiškajam buvimui dalykas, kuriam jis didesnės reikšmės neskiria ir todėl jo į žmogaus vaizdą neįtraukia. Tačiau su darbu dar neiškrinta kasdienybė. Darbo nebuvimas Dostojevskio pasaulyje rodo ne kasdienybės stoką, bet tik tai, kad Dostojevskis šitą kasdienybę mėgina reikšti ne darbu, bet k u o k i t u. Pats Guardini yra teisingai pastebėjęs skirtumą tarp vakarietiškosios literatūros personažų ir Dostojevskio, sakydamas: „Dostojevskio personažų visumoje gali būti drauge tokios mintys, tendencijos ir dvasinės jėgos, kurios vakarietiškų personažų sąrangą iš tikro suspr ogdintų“. Todėl Dostojevskio veikalų vieningumas „yra kitaip pagrįstas, negu kuriame nors prancūziškame ar vokiškame romane“.[4] Tas pats pasakytina ir apie kasdienybės išreiškimą. Dostojevskio veikėjai gyvena kasdieninį gyvenimą ir taip lygiai yra įsišakniję vidurinėje buvimo srityje, kaip ir bet kuris žmogus. Viršūnės bei gelmės ir jiems yra tik kraštutinės vertybės, į kurias jie nusileidžia tik retą momentą. Tačiau šitą kasdienybę, šitą vidurinę buvimo sritį Dostojevskio veikėjai išreiškia k i t a i p, negu Vakarų žmogus.

Ketvertą metų besibastydamas po įvairius Vokietijos užkampius, šios studijos autorius nėra pastebėjęs, kad, artinantis vakarui, vokiečiai paliktų savo darbą laukuose, namuose, dirbtuvėse, išeitų prie savo sodybų vartelių, susėstų krūvelėmis ir pradėtų begalinius pokalbius, besitęsiančius

[3] Plg. Op. cit. 232 p.
[4] Op. cit. 114 p.

ligi išnakčių. Tuo tarpu Rusijoje tai yra įprastas dalykas. Darbas vokiečiui užima visą dieną. Pokalbiams yra skirtas sekmadienis. Tačiau šešetą dienų tylėjęs žmogus nedaug ką gali pasakyti septintąją dieną. Todėl pokalbis Vokietijoje ir apskritai Vakaruose nėra sudėtinė žmogiškojo buvimo dalis. Jis stovi periferijoje, kaip Rusijoje ir apskritai Rytuose darbas. Rusiškasis žmogus darbui neskiria viso laiko, nes jo pergyvenime darbas neapima ir neišreiškia viso žmogaus. Kai tik saulė pasvyra į vakarus, rusas palieka savo užsiėmimą ir eina pas kitus ne darbui tęsti, kaip tai daro mergaitės vokiečių kaimuose, susirinkdamos į „Wohnzimmer" ir susėsdamos aplink besikūrenantį pečių; ne, rusas eina pas kitus — p a s i k a l b ė t i. Ir šituose pokalbiuose kaip tik atsiveria rusiškoji kasdienybė su savo vargu, su savo atsakingumu ir su savo kilnumu. Vakarietiškasis žmogus reiškiasi d a r b u. Rusiškasis žmogus reiškiasi k a l b a. Kasdieninė vakariečio buvimo forma yra u ž s i ė m i m a s. Kasdieninė ruso buvimo forma yra p a s i k a l b ė j i m a s. Vakarietis būna dirbdamas, rusas būna kalbėdamasis. Todėl Vakarų pergyvenimo pradžioje stovi v e i k s m a s — Fausto idėja. Rytų pergyvenimo pradžioje stovi ž o d i s — Evangelijos idėja. Rytams pastovus bei atkaklus darbas yra retas atsitikimas ir todėl kraštutinė vertybė. Vakarams gilus, žmogaus bei pasaulio problemas glaudąs žodis yra filosofų specialybė ir taip pat kraštutinė vertybė. Rytuose visi filosofuoja, Vakaruose visi dirba. Ž o d i s i r d a r b a s y r a R y t ų i r V a k a r ų r e i š k i m o s i b e i b u v i m o f o r m o s i r t u o p a č i u k a s d i e n y b ė s a p r a i š k o s. Vakarietiškoji kasdienybė pasirodo bei įvyksta darbe, rytietiškoji — žodyje.

Šituo skirtumu mes išsprendžiame Dostojevskio kūrybinio pasaulio ryšį su kasdieniniu buvimu. Darbo jame nėra. Tai tiesa. Užtat jame pilna pokalbių. Kiekvienam, kas skaito Dostojevskio romanus, tuojau krinta į akį begaliniai jo veikėjų pasikalbėjimai, kuriuose atsiveria visas jų gyvenimas ir eina paties kūrinio veiksmas. Visa, ką Dostojevskis rašo prieš veikėjų pasikalbėjimus; visa, ką jis įterpia į juos; ir visa, kuo jis vieną pokalbį sujungia su kitu, yra tiktai raiš-

čiai, tik sausgyslės, bet ne pats kūrinio kūnas ir tuo labiau ne jo siela. Dostojevskio kūrinių gyvybę sudaro jo personažų kalbos, kurios ir pastūmėjo Merežkovskį šiuos kūrinius laikyti ne epais, bet dramomis. Mes jas nekartą laikome Dostojevskio kūrybos individualine savybe. Tuo tarpu iš tikro tai yra rusiškojo žmogaus savybė. Rusas kalba visur ir visados. Bet jis kalba ne paviršutiniškai, ne apie orą, šeimą, pažįstamus, nuotykius; rusas filosofuoja. Būties problemos užima centrinę rusiškųjų pasikalbėjimų vietą. Todėl filosofuoja ir Dostojevskis savo romanuose. Šiuo atžvilgiu, kaip ir daugeliu kitų, jis yra nepaprastai rusiškas rašytojas. Jis yra atskleidęs rytietiškojo žmogaus sielą ne tik tuo, kad iškėlė daugybę Vakarams nepažįstamų problemų, bet ir tuo, kad jis parodė patį šio žmogaus buvimą, kuris yra kitoks, negu Vakarų žmogaus. Kitokia tad čia yra ir kasdieninė šio buvimo sritis. Dostojevskio veikėjai vaikščioja vienas pas kitą ir kalbasi. Darbo jie nedirba. Tačiau tai nereiškia, kad jie gyvena anas viršūnių ir gelmių retas akimirkas. Anaiptol. Gilūs pokalbiai, savęs nagrinėjimas, kankinimasis dėl neišsprendžiamų problemų yra retos akimirkos vakarietiškajam žmogui. Tačiau rusiškasis žmogus gyvena jomis visą laiką, nes jis yra problematinis pačioje savo dvasios sąrangoje. Rusiškajam žmogui visa tai yra pati paprasčiausia kasdienybė. Žodis ir pokalbis yra jos natūraliausia ir suprantamiausia rusiškoji išraiška. Rusiškoji kasdienybė prabyla per kalbą. Todėl Dostojevskio veikėjus reikia laikyti pačiais paprasčiausiais žmonėmis. Jie yra kasdieniniai ne tik savo socialine padėtimi: kunigaikščių ir grafų pas Dostojevskį yra nedaug, palyginus su Tolstojumi. Jie yra kasdieniniai ir savo rūpesčiais, išreiškiamais pokalbiuose, nors Vakarams gali atrodyti, kad šie žmonės yra kažkoki gelmių atskleidėjai ir todėl neturį ryšio su vidurine buvimo sritimi. Iš tikro, jie gelmes atskleidžia. Tačiau jiems yra kasdieniška šitas gelmes atskleisti. Gelmės ir kasdienybė rusiškajame žmoguje nėra taip atsidalinusios, kaip vakariečio dvasioje. Todėl jų atskleidimas įvyksta ne retomis akimirkomis, bet visu buvimo plotu, kuris yra išreiškia-

mas žodžio priemone. Taip yra ne tik pas Dostojevskį. Taip yra ir pas kitus senuosius rusų rašytojus. Tik komunizmas, atnešęs į Rusiją vakarietiškąją darbo idėją, persunkė dabartinę rusų literatūrą „dirbančiaisiais personažais". Tuo tarpu prieškariniai rašytojai teikė pirmenybės „kalbantiesiems personažams". Tačiau ir vieni ir kiti yra kasdieniniai žmonės, stovį kadienybėje ir vedą kasdienos gyvenimą. Jeigu Dostojevskio romanuose šie „kalbantieji personažai" yra ryškiausi, tai ne dėl to, kad jie būtų nuo kasdieninės tikrovės atitrūkę, bet dėl to, kad jie yra tipiškai rusiški. Jie yra rusiškosios sielos ir tuo pačiu rusiškosios kasdienybės koncentruota išraiška, išeinanti aikštėn ne darbo, bet pokalbio pavidalu. Pirmas tad klausimas, ar legendos Kristus turi ryšio su kasdienybe, Dostojevskio bendrosios kūrybos atžvilgiu reikia atsakyti teigiamai: legendos Kristus, kaip ir visi kiti Dostojevskio veikalų personažai, stovi kasdieniniame buvime.

Tačiau Guardinio priekaištas tuo dar nėra pilnai atsakomas. Kasdieninį buvimą prieš mūsų akis išvynioja tarsi kokią drobę ne Kristus, bet inkvizitorius. Juk jis prikaišioja Kristui, esą šis žmogų per aukštai supratęs, paisęs tik stipriųjų, o paniekinęs mažutėlius ir todėl savo mokslą padaręs išimtinių valandėlių teorija, bet ne kasdienos atrama. Tuo tarpu inkvizitorius atsigrįžęs į šią kasdienybę ir prie jos pritaikęs Kristaus paskelbtų viršūnių dėsnius. Tuo būdu jis, o ne Kristus, nusileidęs į kasdienybės slėnius, čia radęs milijonus kasdieninių žmonių ir juos padaręs laimingus. Tačiau mes visi žinome, kad legendos Kristus nesutinka su šitokia inkvizitoriaus pataisa, su jo kasdienybe, su jo mažutėlių ir silpnųjų meile. Pats inkvizitorius gerai žino, kad Kristaus tyla reiškia visų jo pataisų ir darbų pasmerkimą. Ar tad galų gale šitas Kristus neneigia kasdienybės, atmesdamas inkvizitoriaus sumanymus? Ar jis nėra „atitrūkęs Kristus", ką jam prikaišioja Guardini? Atsakant į šituos klausimus, iškyla Krikščionybės santykis su kasdieninio buvimo sritimi.

Reikia sutikti, kad kasdienybė ir vidutinybė yra plačiausia žmogaus būsena. Teigiamo ar neigiamo entuziazmo

momentai yra reti ir paprastai labai trumpi. Ekstazė yra tik praeinanti vaivorykštė ant tamsaus mūsų būties skliauto. Tuo tarpu visas skliautas, visa ta tikrovė, kurioje mums tenka gyventi, yra paprasta, pilka, kasdieninė ir vidutinė. Joje nėra nei ypatingai aštrios neapykantos nei ypatingai karštos meilės: nei visiškos negalios nei didžios galybės; nei juodo nusiminimo nei žiburiuojančio džiaugsmo. Viskas čia maždaug lygu ir maždaug vienoda. Žmogus gyvena šioje lygumoje, retai patirdamas stipresnių smūgių ar didesnės laimės. Ir šita pilka lyguma apsupa kiekvieną žmogų — net genijų, net šventąjį. Genijų ikvėpinimas ir šventųjų ekstazė taip pat yra tik švystelėjančios vaivorykštės. Gali jos būti šviesesnės, negu kitų; gali jos palikti gilesnių pėdsakų ir jų autoriuose ir visuomenėje, tačiau jos praeina, susiliedamos su pilku mūsų būties skliautu. Kasdienybė ir vidutinybė yra neperkeisto šios tikrovės žmogaus likimas. Jos nepaisyti ir ją paneigti reikštų paneigti nuolatinę žmogaus būseną ir viską statyti ant tų retų valandėlių, kurios nežinia kada atsiranda ir nežinia kur pradingsta. Todėl Krikščionybė kasdienį žmogaus buvimą pripažįsta, jį ima tokį, koks jis yra, ir stengiasi jį pašvęsti. Krikščionybė laimina žmogų ne tik klaupiantį prieš altorių Kunigystės ar Moterystės sakramentui, bet ir einantį kelionėn, ir pagimdžiusį kūdikį, ir pasistačiusį naują namą ar paruošusį velykinį stalą. Šiuo atžvilgiu Krikščionybė esmingai skiriasi nuo visų tų religijų, kurios vieninteliu Dievui veikti objektu renkasi ekstazės momentą ir net dirbtinėmis priemonėmis (smilkalai, svaigieji gėrimai, šokis, seksualinis dirginimas...) stengiasi šią ekstazę pažadinti. Krikščionybės veikimo plotas yra visa žmogiškoji egzistencija: su jos pakilimais, su jos puolimais ir su jos plačiomis lygumomis. Pakilusį žmogų ji stiprina, kad jis nuo šių viršūnių nenupultų, apsvaigęs sava asmenine puikybe; puolusį žmogų ji pakelia ir jam atleidžia; lygumose gyvenantį žmogų ji pašvenčia ir nuolatos kviečia aukštyn. Kasdienybė krikščioniškajame buvime sudaro integralinę dalį.

Ir vis dėlto mes visi jaučiame, kad kasdienybė ir vidutinybė nėra tikroji mūsų būsena. Tegul pakilimo momentai esti ir trumpi, tačiau mes juos vertiname labiau, negu aną visą plačią ir ilgą kasdieninę lygumą. Kasdienybėje mes esame uždaryti. Jos mes negalime ilgesnį laiką palikti. Į ją mes atkrintame nuolatos. Ir vis dėlto mes norime ją palikti, mes ilgimės anų vaivorykštinių prošvaisčių, mes negalime susitaikyti su mintimi, kad kasdienybė būtų be šitų prošvaisčių ir be užsidegimo. Galimas daiktas, kad nuolatinės ekstazės mes nepakeltume: ji mus, tur būt, sudegintų lyg ugnis. Bet nuolatinės kasdienybės mes taip pat nepakeliame. Ji mus dusina tarsi tanki skara. Iš ekstazės mes krintame į kasdienybę pasilsėti. Iš kasdienybės mes kylame į ekstazę atsikvėpti ir įsigyti naujos ugnies. Kasdienybę žmogus pakelia tik dėl to, kad anie reti momentai jam duoda jėgos, palaiko jo džiaugsmą ir jo viltis. Nors žmogaus buvimas didžiausiu savo plotu vyksta kasdienybėje, tačiau savo galią ir savo prasmę jis semia ne iš kasdienybės, bet iš anų retų momentų. Nors kasdienybė yra labai plati, tačiau vis dėlto ji yra tik praėjimas. Tai, ko mes siekiame ir ką mes laikome tikrąja žmogaus būsena, yra iškilimas aukščiau už kasdienybę. Be abejo, mes žinome, kad šioje neperkeistoje tikrovėje šitas iškilimas praeina ir net didžiausia ekstazė pasibaigia. Užtat šituos čia žemėje pasitaikančius momentus mes padarome nuolatiniais bei pastoviais transcendentinėje tikrovėje, kurioje buvimas virsta pasigėrėjimu ir meile arba kančia ir neapykanta. Mes žinome, kad kasdienybė ir vidutinybė yra šios tikrovės apraiškos, kad jos kyla iš mūsosios tikrovės sąrangos ir todėl joje negali būti nei paneigiamos nei pergalimos. Tačiau mes taip pat žinome, kad jos nėra esmingai susijusios su idealine žmogaus prigimtimi; kad jos nėra žmogui nei amžinos nei fatališkos; kad jų pergalė įvyksta su visos šios tikrovės pergale. Juo arčiau mes einame prie idealinio žmogiškojo buvimo, kuris kaip tikslas stovi visų mūsų esminių pastangų gale, juo labiau nusikratome kasdienybe ir vidutinybe. Žmogaus pirmavaizdžio įvykimas žmogiškojoje tikrovėje reiškia

sykiu kasdienybės pergalėjimą ir žmogaus išvadavimą iš kasdieninės būsenos.

Šitaip supratus kasdienybės santykį su žmogiškuoju buvimu, bus lengva suprasti ir Kristaus bei Krikščionybės nusistatymą šios plačiausios, bet sykiu praeinančios ir nenorimos žmogiškojo gyvenimo srities atžvilgiu. Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje nėra nieko, iš ko galima būtų padaryti išvadą, kad Kristus kasdienybę neigia, jos nepaiso, su ja santykių neturi. Tačiau iš kitos pusės aiškiai matyti, kad Kristus nei savo mokslo nei savo dorovės kasdienybe negrindžia. Kristaus Evangelija yra skirta kasdieniniam žmogui, bet savyje ji nėra kasdieninė. Kasdienybė nėra tasai pagrindas, kuris laikytų Evangelijos mokslą. Kristui kasdienybė yra toji žmogiškojo buvimo sritis, kurią reikia pergalėti. Jau pats Kristaus pasirodymas žemėje reiškia kasdienybės pripažinimą. Kristus ateina į žemę, į šią konkrečią patiriamą žemę, vadinasi, į kasdienybę, nes žemėje kasdienybė yra esminė mūsojo buvimo forma. Jis daro stebuklus priešais Sevilijos katedros duris, aikštėje, kur, Putino žodžiais tariant, „vargų vargeliai per dienas dūsaudami vaikšto". Legendos Kristus neina į pačią katedrą ir į ją nesiveda žmonių. Buvimas katedroje jau būtų nebe kasdienybė, bet retas šventadieninis momentas. Kristus kaip tik šio momento vengia. Jis susitinka su žmonėmis kasdieninėje plotmėje. Sevilijos aikštė yra kasdienybės simbolis. Leisdamas joje Kristui pasirodyti, Dostojevskis kaip tik pabrėžė Kristaus ryšį ir jo santykius su kasdieniniu žmogiškuoju buvimu. Tačiau iš kitos pusės, Kristus pasirodo ne tam, kad šitą kasdienybę patvirtintų, pagirtų ir joje pasiliktų. Jis pasirodo tam, kad kasdienybę pergalėtų. Iš visos inkvizitoriaus kalbos matyti, kad Kristus kasdienybę laiko praeinančiu ir turinčiu praeiti dalyku; kad Jis stato žmogui tokių reikalavimų, kurie pralenkia kasdieninę būseną ir stumia žmogų į anuos vaivorykštinius momentus. Kasdienybė Kristui yra išeities taškas: Jis ateina pas kasdieninį žmogų. Bet Jis nori šitą kasdieninį žmogų išvesti iš

jo kasdienybės ir pakelti jį viršum vidutinybės. Ir tai yra visai nuosekli išvada iš pagrindinio Kristaus nusistatymo žmogaus prigimties atžvilgiu. Kristus, kaip sakėme, atsiremia ne į tai, kas žmoguje yra gyvuliška, bet į tai, kas jame yra dieviška. Dieviškasis žmogaus pirmavaizdis yra Kristaus žygio atrama. Tuo tarpu šitas pirmavaizdis jokia prasme netelpa kasdienybėje. Priešingai, jis yra kasdienybės pergalėjimas. Todėl Kristus, nurodydamas žmogui kelią į jo pirmavaizdį ir jį šiuo keliu vesdamas, kaip tik tolina jį nuo kasdienybės, išvaduoja jį iš kasdieninio banalaus buvimo ir artina prie anų vaivorykštinių akimirkų, kurios turinčios perkeistajame buvime virsti normalia ir nuolatine žmogiškąja būsena. Todėl Kristus nėra svajotojas, kuris kasdienybės nematytų. Bet Jis nėra nė realistas ta prasme, kad tik kasdienybę tematytų ir apie jokį aukštesnį žmogaus pakėlimą negalvotų. Kasdienybė Kristui yra praėjimas. Šiuo atžvilgiu Kristus patenkina giliausią žmogaus norą išsivaduoti iš kasdieninio buvimo, iš jo iškopti ir anuos retus, tačiau neapsakomos vertės turinčius momentus paversti pastoviu savo gyvenimo būdu.

Tuo tarpu inkvizitoriaus santykiai su kasdienybe jau yra visiškai kitoki. Inkvizitorius mato tiktai kasdienybę. Pakilimas viršum jos, tie trumpi ekstatiniai momentai jam yra tik išimtys, tik praeinantieji švystelėjimai, kurių negalima paisyti ir kuriais nieko negalima grįsti. Inkvizitorius praėjimu laiko ne kasdienybę, bet žmogiškojo gyvenimo viršūnes. Kasdienybė jam yra tikroji ir vienintelė žmogaus būsena, amžina bei pastovi žmogaus buvimo sritis. Neigdamas transcendentinę tikrovę, netikėdamas nei į Dievą nei į sielos nemirtingumą, inkvizitorius visai nuosekliai neigia ir bet kokį ekstatinį buvimą anoje tikrovėje, bet kokį aukštesnį pakilimą ir tuo pačiu neišvaduojamai žmogų uždaro kasdienybėje. Visa, kas išeina iš kasdienybės ribų, inkvizitoriui yra nerealu: tai tik sapnas, kuris, nors ir gražus, nyksta atbudimo akimirką. Todėl Kristui jis ir prikaišioja, kad šis atrėmė savo mokslą į sapno būtį. Pats inkvizitorius stropiai vengia šios klaidos ir

visu savo minties svoriu atsiremia į realybę, kuria vienintele laiko kasdieninį buvimą. Inkvizitoriaus klaida yra ne ta, kad jis kasdienybę regi — ją regi ir Kristus, bet ta, kad jis ją suabsoliutina, paversdamas ją vienintele ir nepakeičiama žmogaus būsena. Inkvizitorius stovi priešais Kristų ne kaip realistas prieš svajotoją, bet kaip transcendentinės dieviškosios tvarkos neigėjas priešais jos gynėją ir vykdytoją.

Tačiau šitoks inkvizitoriaus nusistatymas yra ne atsitiktinis. Jis išplaukia iš pagrindinio jo principo, iš jo paslapties, kad anapus karsto yra tik mirtis. Jeigu ši tikrovė yra viskas, tuomet ir kasdienybė yra viskas, nes kasdienybė yra šios tikrovės būsena. Tuomet, be abejo, nėra reikalo „tarnauti beprotybei", vadinasi, i d e a l u i, kurį skelbia Kristus, nes jokio idealo nėra. Idealas yra tik sapnas, tik mūsų vaizduotės padaras, išnykstąs sykiu su šios vaizduotės žlugimu. Inkvizitoriaus paklausimas Kristui, ar silpnieji, vadinasi, kasdieniniai ir vidutiniški žmonės, turi būti tik medžiaga stipriesiems, yra klaidingas pats savyje. Jau pats skirtumas tarp silpnųjų ir stipriųjų yra klaidingas, Jis kyla ne iš žmogiškosios prigimties, kokia ji yra savyje, bet iš inkvizitoriaus pažiūrų. Stiprieji, inkvizitoriaus supratimu, yra tie, kurie gyvena anų retų pakilimo momentų gyvenimą. Kaip šie pakilimai yra reti, taip ir toki žmonės yra reti. Kaip šie pakilimai yra nerealūs, taip ir toki žmonės nerealūs. Jais galima stebėtis, juos galima laikyti šventaisiais ir išrinktaisiais, gal net genijais ir dievais, tačiau ne jie atstovauja tikrajai žmonijai. Jie yra tik išimtys. Tuo tarpu realus ir tikras žmonijos gyvenimas, inkvizitoriaus pažiūra, vyksta kasdienybėje. Todėl silpnieji yra tie, kurie gyvena šitą kasdieninį gyvenimą, vidutinišką, lygų ir pilką. Jų yra milijonų milijonai. Jie sudaro konkrečią šios tikrovės žmoniją. Jie todėl ir turį būti pagrindas religijos įtakai. Galimas daiktas, kad stiprieji jau šioje žemėje eina paskui Avinėlį, kaip anie Apokalipsės pažymėtieji. Tačiau jų yra tik dvylika tūkstančių iš kiekvienos giminės (plg. Apr. 7, 4). O kur gi visa giminė? Visa giminė, inkvizitoriaus mintimi, gyvena kasdieninį gyvenimą ir garbina moterį, sėdinčią „ant skaisčiai raudono

žvėries", apvilktą „purpuru ir škarlatu ir papuoštą auksu, brangiais akmenimis ir perlais" (17, 3—4).

Šitas skirtumas, kurį inkvizitorius taip stipriai pabrėžia ir ant kurio stato visas savo „pataisas", kaip tik kyla iš kasdienybės suabsoliutinimo ir įamžinimo. Kristus tokio skirtumo nežino. Kristui nėra nei stipriųjų nei silpnųjų. Visi žmonės Kristui yra pašaukti į idealinį žmogiškąjį gyvenimą anoje transcendentinėje tikrovėje, nes visi yra sukurti pagal vieną ir tą patį dieviškąjį pirmavaizdį. Kasdienybę pergalėti ir šį pirmavaizdį įvykdyti yra visų pagrindinis troškimas, uždavinys ir galutinis tikslas. Todėl ir patys silpniausieji Kristui yra stiprūs, nes ir jie gali bei turi šio tikslo siekti. O jeigu jie jo nesiekia, jeigu jie savo pirmavaizdžio atsisako ir pasilieka kasdienybėje, tai yra jų laisvo apsisprendimo dalykas. Pagerbdamas laisvę, kaip pagrindinę žmogiškosios prigimties savybę, Kristus pagerbia ir laisvą apsisprendimą už kasdienybę. Tačiau šitas apsisprendimas kyla ne iš žmogaus silpnybės, bet kaip tik iš jo stiprybės: iš jo laisvės. Iš kitos pusės, stiprieji yra visados silpni, nes ir jiems visados grėsia pavojus pulti. Ir juo aukščiau jie yra iškilę, juo šita grėsmė yra didesnė. Pirmykščio Šviesnešio tragedija tyko kiekvieną, net ir tobuliausią žmogų, kol jis pasilieka šioje tikrovėje. Kristaus žodžiai, kuriuos jis pasakė savo kančios išvakarėse „be manęs jūs nieko negalite padaryti" (Jon. 15, 5), tinka taip lygiai ir stipriesiems ir silpniesiems. Kiekvienas žmogus yra stiprus, jeigu jis pasilieka Kristuje, kaip vynmedžio šakelė vynmedyje. Ir kiekvienas žmogus yra silpnas, jeigu jis atitrūksta nuo Kristaus, nes vynmedžio šakelė negali nešti vaisiaus pati iš savęs. Ne prigimties skirtybės suskirsto žmones į stipriuosius ir silpnuosius, bet jų apsisprendimas Kristaus atžvilgiu.

Todėl inkvizitoriaus sukurtos žmonių kategorijos sudūžta. Nėra iš prigimties nei stipriųjų nei silpnųjų. Yra tiktai žmonės, kurie apsisprendžia už idealinę būseną, ir yra žmonės, kurie apsisprendžia už kasdieninę būseną. Bet nei vieni nei antri nėra medžiaga kam nors. Jų keliai yra persiskyrę,

nes jų valios yra persiskyrusios. Jų keliai eina priešingomis linkmėmis, nes jų idealai stovi priešinguose buvimo poliuose. Inkvizitoriaus priekaištas Kristui, esą šis nemyli silpnųjų, yra nesusipratimas, nes Kristui tokia žmonių kategorija neegzistuoja, kaip lygiai neegzistuoja nei stipriųjų kategorija. Kiekvienas žmogus yra stiprus, nes kiekvienas nešioja savyje dieviškąjį atvaizdą. Ir kiekvienas žmogus yra silpnas, nes kiekvienas nešioja savyje gyvuliškąją būtį. Tačiau apsispręsti arba už Dievą arba už gyvulį priklauso nuo paties žmogaus, nuo jo valios, nuo jo laisvės. Inkvizitorius apsisprendžia už gyvulį, paneigia Dievą ir todėl veda žmogų atgal į gamtą, paskandindamas jį kasdienybėje, nes kasdienybė gyvuliui yra tikroji ir vienintelė jo buvimo vieta. Bet tai yra nusistatymas, kilęs ne iš silpnųjų meilės, o iš metafizinių prielaidų, kad anapus karsto yra tik mirtis. Meilė, kuria inkvizitorius taip didžiuojasi, yra tik apgaulė. Inkvizitoriaus žygis anaiptol nėra etinis, bet metafizinis. Visi jo darbai yra tik praktinės išvados iš jo metafizinio nusistatymo. Tuo tarpu Kristus apsisprendžia už Dievą, veda žmogų į antgamtę ir todėl pabrėžia bei vykdo ne kasdienybę, bet pakilimą viršum jos, išsivadavimą iš jos ankštų varžtų ir iš jos pilkumos. Elgsenos yra priešingos, nes yra priešinga metafizika, į kurią atsiremia Kristus ir inkvizitorius. Konkretūs Kristaus ir inkvizitoriaus darbai yra tik logiškai būtinos išvados iš jų pagrindinio nusistatymo.

Kaip matome, laisvės ir laimės priešginybė siekia ligi pat žmogiškosios prigimties gelmių. Laimė yra pagrindinis troškimas. Tačiau jam patenkinti reikalinga perkeisti žmogaus prigimtį reikalinga padaryti ją visuotinę, amžiną ir absoliučiai asmeninę. Žmogus savo širdies troškimo yra vedamas šituo keliu. Tačiau šios tikrovės sąranga yra tokia, kad jis galutinio tikslo šiame kelyje nepasiekia. Šioje tikrovėje galutinis ir visiškas žmogiškosios prigimties ištobulinimas ir perkeitimas neįvyksta. Tuo pačiu neįvyksta ir laimė. Laimės troškimas sustoja pusiaukelyje ir pasilieka nepatenkintas. Tada žmogus savaime nusikreipia į aną tikrovę ir į ją perkelia savo ilgesius. Tenai jis mato tikrąją savo tėviškę ir

savo prigimties tobulą atbaigimą. Objektyvinės laimės sritis pasidaro amžinybė. O jeigu žmogus būtinai užsispiria laimės pasiekti šioje žemėje, jis yra priverstas išsižadėti savęs, savo laisvės, savo perkeitimo; išsižadėti anos idealinės srities ir užsisklęsti kasdienybėje, kuri duoda malonių subjektyvių pergyvenimų, bet kuri negali nė iš tolo laiduoti objektyvinės laimės, kylančios iš galutinio prigimties atbaigimo. Kasdienybė ir transcedencija, subjektyvinė ir objektyvinė laimė yra skirtingos tarp savęs iš esmės. Kaip transcedentinis žmogaus buvimas nėra kasdieninio jo buvimo pratęsimas, bet visai n a u j a būties tvarka, taip lygiai ir objektyvinė laimė nėra subjektyvinių pergyvenimų suintensyvinimas ar jų susumavimas, bet visiškai k i t o k i a žmogaus būsena, atsiradusi, kaip savaiminga išplauka, iš viso jo prigimties įvykdymo pagal dieviškąjį pirmavaizdį. Čia tad ir išeina aikštėn giliausia laisvės ir laimės priešginybė. Laisvė kaip objektyvinės ir galutinės laimės šauklė priešinasi bet kuriam įsigyvenimui kasdienybėje, bet kuriam sustojimui šioje tikrovėje, bet kuriam pastovesniam prisirišimui prie šios žemės pavidalų. Tačiau be šitokio sustojimo, be šitokio įsigyvenimo ir be šitokių pavidalų subjektyvinė psichologinė laimė negalima. Todėl neretas žmogus numoja ranka į aną laisvės kvietimą, atsisako nuo jo ir pasineria į kasdienybę. Kasdieninė būsena virsta jam v i e n i n t e l e būsena. Praėjimas pasidaro pastovus ir sustingęs. Bet tuo pačiu išnyksta iš žmogaus dvasios akiračio transcendentinis buvimas, išnyksta idealinė jo prigimtis ir galop jis pats kaip asmuo. Asmeninis buvimas čia yra pakeičiamas kolektyviniu-gamtiniu buvimu, nes gamta būna tik kolektyviškai.

Laisvė ir laimė kovoja šioje tikrovėje sunkią ir nepermaldaujamą kovą. Jų suderinti žemėje nėra galima. Galima tik jas pasirinkti. Inkvizitorius paneigia laisvę ir renkasi laimę — psichologinę, subjektyvinę, konkrečią šios tikrovės laimę. Kristus renkasi laisvę ir todėl veda žmogų taip pat į laimę, bet jau į metafizinę, objektyvinę, transcendentinės srities ir atbaigtojo buvimo laimę. Paskui šituos du pagrindinius vadovus žygiuoja visa žmonija istoriniame savo

kelyje. Nuo pat gundymų dienos dykumoje grumiasi laisvės ir laimės pradai, abu siekdami valdyti atskiro asmens ir visos bendruomenės gyvenimą. Dykumoje laimėjo laisvės pradas. Kristus atstūmė gundytoją, kuris siūlė iškeisti laisvę į duoną, į stebuklingą savo galybės apreiškimą ir į pasaulinę valdžią. Tačiau gundymai nesiliauja ir toliau. Dykumų dvasia vilioja žmoniją laimės jaukumu ir nuolatos randa sau šalininkų. Istorija pamažu, bet nesulaikomai skyla į dvi priešingas stovyklas. Vienoje renkasi tie, kurie alksta, kurie yra neramūs, kurie yra vieniši, kurie supranta Kristaus atnešto kalavijo prasmę, nes kalavijas yra tam, kad atskirtų. Kitoje renkasi tie, kurie yra sotūs, kurie yra patenkinti, kurie yra įsijungę į kitus ir kurie skundžiasi, kad Kristus atėjęs jiems tik trukdyti. Alkis, nerimas ir vienatvė yra pirmųjų, sotumas, ramybė ir vienybė yra antrųjų konkreti gyvenimo būsena. Tarp šitų dviejų stovyklų yra didžiulė, tiesiog tragiška įtampa, nes tai yra įtampa tarp dvasios ir gamtos, tarp idealo ir tikrovės, tarp apgadintos prigimties ir dieviškojo jos pirmavaizdžio. Šitoji įtampa reiškiasi visų pirma žmogaus širdyje, o paskui jos virpėjimai bei atodūsiai aidi visoje pasaulio istorijoje.

III

LEGENDOS PROBLEMATIKA

1. Duonos problema

Kaip evangelijos pasakoja, Kristus, prieš pradėdamas vykdyti savo pasiuntinybę, išėjęs į dykumą, ten pasninkavęs keturiasdešimt dienų bei naktų ir išalkęs. Tuomet prisiartinusi prie Jo piktoji dvasia ir Jam tarusi: „Jei Tu Dievo Sūnus, sakyk, kad iš šitų akmenų pasidarytų duonos" (Mat. 4, 3). Tuomet Kristus atsakęs gundytojui: „Parašyta: Žmogus yra gyvas ne viena duona, bet kiekvienu žodžiu, kurs išeina iš Dievo burnos" (4, 4). Inkvizitorius, dėstydamas savą nusistatymą, kaip tik imasi sklaidyti šitą gundymą ir aiškinti jo prasmę. Jo nuomone, Kristus, atstumdamas duoną, pats pradėjęs griauti savo darbą. Jis atėjęs į pasaulį tam, kad patraukčių žmones į save. Jis nenorėjęs pereiti per žemę, nepalikęs jokių pėdsakų. Jis norėjęs turėti savo sekėjų bei šalininkų, norėjęs patraukti minias, rasti savo darbo tęsėjų. Tačiau Jis atėjęs tuščiomis rankomis. Tiesa, Jis atnešęs laisvės pažadą. Bet pasaulis „dėl savo kvailumo ir įgimto nevertumo" šito pažado net nesupratęs. Tuomet dykumų dvasia parodžiusi Kristui „vienintelį absoliutinį ženklą", kurio paklausęs būtų savo pusėje turėjęs visą žmoniją. Laisvė juk žmonių nežavinti. Užtat juos žavinti d u o n a. „Štai tuščių išdegusių dykumų akmens. Paversk juos duona, ir žmonės bėgs paskui Tave, kaip kilni ir klusni banda, nuolatos drebėdama, kad Tu neatitrauktum savo rankos ir kad duona nesibaigtų". Duona, inkvizitoriaus pažiūra, esanti vienintelė tikra priemonė žmonėms patraukti. Bet Kristus atstūmęs šitą priemonę. Jis pažadėjęs žmonėms d a n g a u s duonos. Tačiau šita dangaus duona „silpnos, amžinai nuodėmingos, amžinai nedėkingos, žemos žmonių giminės akyse" niekados nebūsianti lygiavertė ž e m ė s duonai. Jeigu kartais „dešimtys ar šimtai tūkstančių dangaus duona ir susižavėtų, tai „milijonai ir dešimtys tūkstančių milijonų" nie-

kados nepajėgs atsisakyti žemės duonos anos dangiškosios dėliai. Atstumdamas dykumų dvasios pasiūlymą akmenis paversti duona, Kristus palikęs minią nepasotintą, todėl maištaujančią ir einančią griovybos keliu. Tuo būdu Jis pats savo rankomis atidaręs duris istoriniams sąmyšiams, kovoms, revoliucijoms, kurios galų gale nusikreipusios prieš Jį patį. Nepasotintos minios sukilusios prieš Kristų, paneigusios Jo dėsnius ir savo laisvę sudėjusios prie inkvizitoriaus — amžinojo Kristaus priešo — kojų, kadangi šis davęs joms duonos. Užuot pora nereikšmingų kartų padauginęs keletą kepalėlių bei žuvelių Genezareto pakrantėse, Kristus turėjęs pradėti minių sotinimo darbą jau dykumoje ir tuo būdu virsti didžiuoju pasaulio Duondariu bei Maitintoju. Tuomet žmonijos istorija būtų buvusi tyli, kaip peliūkštė, ir žemėje būtų atsivėręs prarastasis rojus.

Šitokias tad istorines perspektyvas inkvizitorius įžiūri pirmajame gundyme. Iš tikro, duonos problema yra istorijos problema. „Giliausios duonos paslaptys, — gražiai yra pastebėjęs E. Sprageris, — prasideda duonos paslaptyje"[1]. Duonos reikšmė yra ta, kad per ją išeina aikštėn žmogaus ryšys su gyvybiniu pasauliu. Žmogus yra iš šio pasaulio kilęs ir jame laikosi. Būdamas kūninė būtybė, jis yra palenktas visoms toms sąlygoms, kurioms yra palenktas ir visas gyvybinis kosmas. Joms jis turi nusilenkti, vistiek ar to norėtų ar nenorėtų. Gyvybinis alkis kaip tik yra šitos priklausomybės ženklas. Žmogus alksta ne tik valgio, bet ir apskritai viso gyvybinio gyvenimo. Gyvybė turi savo norų, savo reikalavimų, todėl ji alksta ir prašosi patenkinama. Ji alksta maisto, judesio, poilsio, žaismo, priešingos lyties... Beveik visi šie gyvybės alkiai reiškiasi būtinai. Žmogus turi pasotinti savo gyvybę, nes kitaip ši žus arba bent sunyks, sunaikindama ir būtiną atramą dvasiai. Gali jis šitą gyvybės sotinimą apvilkti kultūrinėmis formomis, gali jis teikti jam aukštesnės dvasinės prasmės, gali jis jį apvaržyti ir susiaurinti, gali kai ko net visiškai išsižadėti, tačiau

[1] Lebensformen, 152 p., Berlin, 1930.

savo turiniu ir pačia savo esme gyvybės patenkinimas visados yra kūninis. Šiuo atžvilgiu jis yra žmogui bendras su gyvuliais. Jis rodo, kad gyvuliškumas žmoguje yra vienas iš esminių jo būties pradų; kad jis yra atrama jam pasaulyje būti bei veikti; ir kad todėl gyvuliški reikalavimai negali būti esmingai atmetami arba nepaisomi. Duona kaip tik yra visų šitų reikalavimų simbolis. Ji išreiškia visą gyvybinį žmogaus gyvenimą. Duonoje susibėga visos mūsų gyvybės šaknys. Gyvybė yra taip sukurta, kad ji yra apspręsta šalia jos esančiam objektui. Ji turi šitą objektą įimti į save, turi su juo susijungti, juo pasipildyti, kad galėtų nurimti ir išsilaikyti. Duona kaip tik yra tasai šalia gyvybės stovįs objektas. Todėl gyvybė duonos būtinai ir siekia kaip būtinos savo buvimui sąlygos.

Čia tad ir glūdi tasai pagrindas, kodėl duona virsta istorine galybe, įgydama pasaulinės reikšmės ir pasaulinio vaidmens. Gyvybinio alkio patenkinimas yra būtinas žmogui ne tik todėl, kad jis būtų, bet ir todėl, kad jis laimingai būtų. Psichologinė-subjektyvinė laimė yra neįmanoma tol, kol žmogus yra alkanas. Alkis yra vienas iš ryškiausių nelaimingumo ženklų. Alkis rodo, kad žmogaus būtybėje yra kažkoki plyšiai, kuriuos reikia užpildyti. Tai yra toks savaime aiškus dalykas, kad jis mums neatrodo esąs kokia nors problema. Tačiau iš tikro jis yra nepaprastai prasmingas ir gilus. Kadangi gyvybinis alkis reiškiasi būtinai ir reikalauja būtinai patenkinamas, todėl visi, kurie nori būti laimingi jau šioje tikrovėje, pirmoje eilėje stengiasi šį alkį pasotinti. Sotumas virsta pirmaeiliu ir pagrindiniu jų siekimu. Laimingi šioje žemėje gali būti tik tie, kurie yra sotūs. „Palaiminti sotieji“ — yra žemiškųjų kalnų evangelijos dėsnis. Be abejo, sotumas dar neišsemia visos subjektyvinės-psichologinės laimės. Jos turinys yra žymiai platesnis, negu tik duona. Tačiau duona yra šio turinio pagrindas, kuris laiko visą subjektyvinės laimės statinį. Sotumas yra pagrindas, ant kurio jau galima statyti visą tolimesnę psichologinę laimę.

Todėl kova už duoną yra kova už žemiškosios savo laimės pagrindus. Žmogus, kuris stengiasi būti laimingas jau šioje tikrovėje, savaime kovoja už duoną kaip už savo laimės nepakeičiamą sąlygą. Jis neigia visa, kas jam kliudo būti sočiam. Inkvizitorius todėl teisingai pastebi Kristui: „Tu pasakei, kad žmogus yra gyvas ne viena tik duona. Bet ar Tu žinai, kad kaip tik šitos žemiškosios duonos vardu žemės dvasia sukils prieš Tave, kovos su Tavimi ir Tave nugalės; kad visi eis paskui ją šaukdami: Kas prilygs šiam žvėriui. Jis davė mums dangaus ugnies! Ar Tu žinai, kad praeis šimtmečiai, ir žmonija savo išminties bei mokslo lūpomis paskelbs, jog nesą jokio nusikaltimo, jokios nuodėmės, tiktai — alkis. ‚Pasotink juos ir tuomet reikalauk dorybių' — jie įsirašys savo žygio vėliavose, su kuriomis jie eis prieš Tave ir sugriaus Tavo šventovę". Tai yra visai nuoseklus istorinis žmonijos posūkis. Atmetęs dykumų dvasios gundymą panaudoti duoną kaip priemonę žmonėms patraukti, Kristus tuo pačiu atmetė subjektyvinės-psichologinės-žemiškosios laimės pagrindą. Jis paliko nepatenkintą gyvybinį žmogaus alkį. Todėl šitas alkanas žmogus, norėdamas jau šioje tikrovėje būti laimingas, nusigrįžo nuo Kristaus, nes jieškojo to, kuris jį pasotintų. „Panem et circenses" — „duonos ir žaismo" — šaukė ne tik romėnų liaudis. Taip šaukia visa istorinė žmonija, jieškodama laimės šioje žemėje. Duona virsta istorine galybe, už kurią žmonės lieja kraują, naikina vieni kitus, kovoja ir kenčia, nes jie nori patenkinti savo gyvybinį alkį. Kristus nepažadėjo šio alkio patenkinti. Priešingai, Jis liepė nebūti susirūpinusiems savo gyvybe (plg. Mat. 6, 25). Jis liepė jieškoti visų pirma Dievo Karalystės ir jos teisybės (plg. Mat. 6, 33), o visa kita bus pridėta. Maistas ir drabužis ateis savaime, kaip ateina dangaus sparnuočiams, kurie nesėja ir nepjauna, ir lauko lelijoms, kurios nesidarbuoja ir neverpia (plg. Mat, 6, 26, 28). Pasitikėjimas dangiškuoju Tėvu, kuris žino, ko mums reikia, yra Kristaus pagrindinis nurodymas. Tačiau — pratęskime žmonių lūpomis inkvizitoriaus priekaištus — ar dangiškasis Tėvas pamaitina išbalusius darbininkiškųjų didmiesčio kvartalų vaikus? Ar jis ap-

velka Paryžiaus skudurninkus? Ar Jis išsprendžia tą baisią socialinę problemą, kuri pastaraisiais dviem šimtmečiais tarsi koks slogutis guli ant žmonijos pečių? Liepti pasitikėti Tėvu, kurs yra d a n g u j e, reiškia nematyti alkstančio bei skurstančio žmogaus ž e m ė j e. Tai apgauti žmogų, nukreipiant jo dėmesį nuo tikrovės į sapnų karaliją. Nesirūpinti rytojaus diena reiškia gundyti patį Dievą, kuris davęs žmogui protą ir veiklos galią. Ar Kristus nebuvo vienas iš didžiausių šios rūšies gundytojų? Ar Jo Kalno Pamokslas nėra pasityčiojimas iš žmogaus vargo? Kodėl tad reiktų Jo patyčių klausyti? Žmonės trokšta duonos. O Jis pasirodo tuščiomis rankomis ir kalba apie nerūpestingą rytojaus sutikimą. Jis atstumia ir net paniekina „žemiškosios duonos ženklą". Todėl žmonės įsirašo į savo vėliavas cinišką šūkį „Pirma mus pasotink, o paskui reikalauk dorybių", sukyla prieš Jį ir apiplėšia Jo šventyklą, ieškodami ten ne duonos, nes jos — jie tai gerai žino — ten nėra, bet keršydami už aną didžiąją apgavystę, už pirmojo gundymo atstūmimą, nes jame buvo susitelkęs pagrindinis minios troškulys. Ž m o n i j o s n u s i g r į ž i m a s n u o K r i s t a u s y r a n u o s e k l i j o s a p s i s p r e n d i m o u ž ž e m i š k ą j ą l a i m ę i š v a d a.

Todėl kad taip neatsitiktų toliau, inkvizitorius nutaręs pataisyti Kristaus padarytą fatališką „klaidą" ir dykumų dvasios gundymo paklausyti. Žinodamas, kad duona yra žemiškosios laimės pagrindas, jis pasistengęs savo karalystėje žmones visų pirma pasotinti. Tūkstantį metų vargę prie naujojo babiloniškojo bokšto statybos, žmonės galų gale įsitikinę, kad savo alkio jie patys nenuramins. Todėl atėję pas inkvizitorių maldaudami: „Pasotink mus, nes tie, kurie mums buvo žadėję dangaus ugnies, jos nedavė". Inkvizitorius pasotinęs juos ir užbaigęs jų bokštą, nes jį užbaigti galįs tik tas, kuris pasotinąs žmones. Babiloniškasis bokštas čia yra žemiškosios laimės simbolis. Bet šios laimės susikurti alkani žmonės negali. Todėl jie meta visą savo darbą ir ieško, kas juos pasotintų. Šį laimės bokštą tūkstantį metų jie statė Kristaus nepaneigę. Galimas daiktas, kad jie statė

jį net pagal Kristaus nurodymus, gyvendami dykumose ir misdami skėriais bei šaknelėmis, slapta tačiau tikėdamiesi, kad galų gale visas šis darbas pasiseks ir žemėje bus įkurtas rojus. Tačiau pamatę, kad Kristaus kelias ligi jų jieškomos žemės laimės neveda, kad jie šio „laimės bokšto" negali užbaigti, nes nėra sotūs, jie nusigrįžo nuo Kristaus ir atsikreipė į antikristinį inkvizitorinį gyvenimo pradą, kuris davė jiems duonos ir tuo būdu užbaigė šio bokšto statybą. Gyvybinis alkis yra toji vieta, į kurią atsiremia ir kurioje įsitvirtina antikristinės jėgos. Patenkindamos alkį, šios jėgos laimi savo šalininkų žmonijos istorijoje ir duonos vardu skelbia kovą Kristui. Antikristinėje karalystėje yra tik alkanieji ir sotieji. Nuodėmės ir dorybės čia nyksta.

Bet sykiu čia nyksta ir laisvė. Inkvizitorius būdingai pastebi ir paaiškina, kodėl jis su savo šalininkais galįs žmones pasotinti: „Niekados, niekados jie patys savęs nepasotins. Joks mokslas neduos jiems duonos, kol jie bus laisvi". Todėl išalkę žmonės ateina ir sudeda „savo laisvę prie mūsų kojų, sakydami: „Verčiau padarykite mus vergais, bet pasotinkite". Inkvizitorius pabrėžia šį dėsnį kaip principą: „Duona ligi soties ir laisvė yra nesuderinamos". Pabrėžimas labai nuostabus. Kodėl gyvybinio alkio pasotinimas yra nesuderinamas su laisve? Kodėl žmogus, norėdamas būti sotus, turi išsižadėti laisvės ir virsti vergu? Kodėl laisvas gali būti tik tas, kuris yra alkanas? Duonos ryšys su vergiškumu ir laisvės ryšys su alkiu pasidaro labai paslaptingas. Tačiau inkvizitorius jį aiškiai iškelia ir net pabrėžia.

Šitą ryšį mums nušviečia Kristaus žodžiai, kuriais Jis atstūmė dykumų dvasios pirmąjį pasiūlymą: „Žmogus yra gyvas ne viena duona" (Mat. 4, 4). Tai reiškia, kad žmogus be fizinės savo gyvybės turi dar ir dvasinę gyvybę, kurią taip pat reikia išlaikyti ir išvystyti, tačiau jau nebe duona, o „kiekvienu žodžiu, kurs išeina iš Dievo burnos" (ibd.). Duona nėra vienintelis žmogiškojo buvimo pagrindas, nes fizinė gyvybė nėra vienintelis žmogiškosios būties pradas. Tačiau jeigu ne viena duona žmogus yra gyvas, savaime

aišku, kad ne vienos tiktai duonos žmogus ir alksta. Šalia gyvybinio alkio žmoguje esama ir dvasinio alkio, kuris prašosi patenkinamas nebe duona, bet dieviškuoju žodžiu. Šitą aukštesnį alkį atskleidė pats Kristus Kalno Pamoksle, sakydamas: „Palaiminti, kurie alksta ir trokšta teisybės, nes jie bus pasotinti" (Mat. 5, 6). Teisybė čia yra tasai objektyvus turinys, kuriam yra apspręsta žmogaus dvasia. Kaip duona yra objektas fizinės gyvybės, taip teisybė yra objektas dvasinės gyvybės. Kaip duona simbolizuoja visa tai, ko trokšta ir jieško kūninė žmogiškosios prigimties sąranga, taip teisybė simbolizuoja visa tai, ko jieško ir trokšta žmogaus dvasia.

Bet kaip tik šitoje vietoje mums atsiskleidžia vienas labai savotiškas žmogiškosios prigimties bruožas. Kadangi žmogus yra vienas ir vieningas, todėl kūninis alkis jame susipina su dvasiniu alkiu, vienas antrą paremdami ir vienas antrą stiprindami. Kūno alkis visados nurodo į aukštesnį dvasinį alkį, o dvasinis alkis pasilieka kūno alkį patenkinus. Dvasia ir kūnas žmoguje yra taip glaudžiai susiję, kad vieno gyvenimas daro įtakos kito gyvenimui. Nagrinėdami šias sajas, mes susekame nepaprastos svarbos dėsnį, kurį galima šitaip išreikšti: kūno alkio pasotinimas niekados nėra pilnas, jeigu nėra pasotinamas ir dvasios alkis. Dvasiškai prislėgtas bei kamuojamas žmogus niekados tinkamai nepavalgys ir todėl nebus tobulai sotus. Rūpesčių apniktas žmogus niekados tinkamai nepailsės ir nepažais. Nemylėdamas moters ar vyro, žmogus niekados nepatenkins savo aistros. Nepasotinta dvasia kelia nerimo visame kūne ir jo gyvybės reikalavimus tik dar labiau erzina. Grynas fizinis maistas, grynas fizinis poilsis, grynas fizinis aistros raminimas negali žmogui patarnauti tuo objektyviniu turiniu, kurio jieško ir kurio alksta jo kūno gyvybė. Žmogiškoji gyvybė jau nebėra gyvuliškoji gyvybė. Jeigu šiai pakanka tiktai gryno fiziškumo, kurio turi maistas, poilsis ar aistra, tai žmogiškajai gyvybei jau reikia ryšio su dvasios gyvenimu. Jai reikia, kad dvasios šešėlis ją apdengtų ir kad dvasios ženklas būtų įspaus-

tas į jos trokštamą objektą. Kitaip šitas objektas jai bus šaltas, koktus ir net šlykštus. Kai Krikščionybė laimina švenčių stalą, kelionę ar jungtuvių lovą, ji atspėja šį nepaneigiamą žmogiškosios prigimties bruožą ir tuo pačiu patenkina net grynai gyvybinį alkį, tačiau ne gyvybės objekto sufizinimu, bet atvirkščiai — jo sudvasinimu. Žemiškoji duona pasotina žmogų tik tuo atveju, kai sykiu su ja jis valgo ir dangaus duonos Kristaus skelbiamos teisybės pavidalu. Duona ir teisybė yra neatskiriamai susijusios. Tai yra gilus žmogiškosios būties ir žmogiškojo gyvenimo dėsnis.

Inkvizitorius gerai suprato šitą dėsnį ir todėl žinojo, kad kol žmonėse bus gyvas teisybės alkis bei troškulys, tol duona jų nepasotins, tol jie bus amžinai alkani, neramūs, neklusnūs ir maištingi. Reikia išnaikinti šitą aukštesnio turinio alkį. Reikia padaryti, kad žmonės alktų tiktai duonos, kad jie būtų gyvi tiktai duona, kad teisybė virstų jiems tik svajone, kuri kartais švysteli tarsi tolimas žiburėlis, bet nebevilioja ir nebedegina. Tuomet, tiktai tuomet, jų pasisotinimas duona bus tobulas ir jie, jos gavę, bus ramūs ir laimingi. Bet juk teisybės alkis kyla iš laisvės. Žmogus trokšta aukštesnio turinio todėl, kad jis yra atpalaiduotas savo esme nuo šio medžiaginio pasaulio, nuo visų jo objektų ir sričių. Laisvė, kaip aukščiau buvo sakyta, yra nuolatinis kvietimas į idealinę tikrovę. Tačiau kol šitas kvietimas yra gyvas, tol žmogus negali nurimti šioje tikrovėje ir tol jis negali būti šios tikrovės turiniu sotus. Reikia tad sunaikinti žmoguje laisvę. Reikia, kad jis pats laisvės išsižadėtų, ją paneigtų, pats leistųsi pavergiamas. Tuomet niekas jo aukštyn nebekvies, tuomet jis pasidarys visiškas šios tikrovės gyventojas ir tuomet duona bus jam vienintelis jo alkio objektas, kaip ir gyvuliui. Inkvizitorius taip ir padarė: jis paėmė žmogaus laisvę, o davė jam duonos. Kol žmonės yra laisvi, tol jie alksta ne tik duonos. Ir juo daugiau jie duonos gauna, juo ši duona jiems darosi skanesnė, juo labiau ji primena jiems aukštesnę teisybę, kurios ilgisi dvasia. Jeigu šis ilgesys nėra pasotinamas, net ir gausiausia

bei skaniausia duona darosi karti ir kokti. Laisvam žmogui duona yra teisybės ženklas. Kiekvienas jos kąsnis jam yra dangiškosios duonos priminimas. Tačiau kai laisvės nebėra, kai anapusinis kvietimas yra nutilęs, tuomet žemės duona praranda ženklinę savo prasmę, jokio aukštesnio ilgesio ji nebekelia ir tuomet žmogus ja visiškai pasisotina. Duonos kūniškumas pradeda žmogų patenkinti, nes ir žmogus tokiu atveju pradeda būti tiktai kaip kūnas. Štai kame glūdi tasai paslaptingas ryšys tarp duonos bei vergijos ir tarp alkio bei laisvės. Žemės duona sotus ligi galo gali būti tiktai vergas.

Todėl Kristus, atstumdamas dykumų dvasios pasiūlymą, akmenis paversti duona, pasielgė ne savavališkai, ne kaip tikrosios žmogaus prigimties nepažįstąs svajotojas, bet kaip Tasai, kuris atėjo žemės duoną pakeisti dangaus duona. Kristus atperkamuoju savo žygiu nepanaikino nei gyvybinio alkio nei žemės duonos. Naikinamojo darbo ir žmogaus prigimtyje ir objektyviniame gyvenime imasi tiktai inkvizitorius. Kristus nieko nesugriovė, ką rado. Tačiau Jis šios tikrovės nesuabsoliutino, žmogaus prie jos nepririšo ir jo gyvenimo šios žemės reikalais neišsėmė. Jis norėjo tikrovę perkeisti, išryškindamas joje pirmykštį dieviškąjį pirmavaizdį. Todėl Jis nepašalino iš žmogiškojo buvimo kūninio alkio, bet pastebėjo, kad palaiminti tie, kurie alksta teisybės. Šalia gyvybinio alkio Jis iškėlė ir palaimino dvasinį alkį. Jis taip pat nepašalino iš pasaulio duonos, bet pastebėjo, kad ne viena duona žmogus yra gyvas, bet ir Dievo žodžiu. Šalia žemiškosios duonos Jis pastatė dieviškąjį žodį kaip dangiškąją duoną, kurios nemažiau alksta bei trokšta žmogaus dvasia. Kristaus žygis čia, kaip ir visur, buvo ne paneigimas, bet papildymas, ne pašalinimas, bet perkeitimas.

Tačiau kaip tik dėl to Kristus ir negalėjo priimti dykumų dvasios pasiūlymo. Tiesa, pavertęs akmenis duona, Jis būtų galėjęs žmones pasotinti ir juos į save patraukti. Tačiau tuomet Jo šalininkai jau būtų buvę apspręsti. Jie jau būtų buvę priversti jų pačių gyvybinio alkio. Apsisprendimas

už Kristų tokiu atveju būtų buvęs nebe visiškai laisvas. Žmonės būtų ėję paskui Kristų ne todėl, kad jie laisvai, be jokios prievartos iš šalies būtų apsisprendę už dangaus duoną, bet todėl, kad jie būtų buvę patraukti žemės duonos, gausiai krintančios iš Kristaus rankų. Todėl inkvizitorius visai teisingai atspėja Kristaus elgesio pagrindą: „Tu atmetei pasiūlymą, nes manei: Kokia čia bus laisvė, jei klusnumas bus pirktas duona". Paklusimas Kristui turėjo ateiti ne gyvybinės prievartos, bet dvasinės laisvės keliu. Sykį pasakęs „Aš padarysiu jus laisvus", Kristus negalėjo savo žygiui pasirinkti tokios priemonės, kuri laisvę paneigtų. Duona veda į vergiją. Todėl jos kelias negalėjo būti Kristaus kelias.

Iš kitos pusės, duona, kaip sakėme, simbolizuoja visą žmogaus ryšį su gyvuliškuoju pasauliu. Tiesa, žmogus nešioja šitą pasaulį pats savyje. Jis yra jam sudedamasis jo prigimties pradas. Tačiau dabartiniu savo pavidalu šis gyvuliškasis pasaulis nėra toks, kokio norėtų dvasia. Gyvuliškumas žmoguje yra dvasios atrama. Dvasia yra apspręsta gyvuliniam pradui, nes ji gali veikti tiktai per jį. Bet iš kitos pusės, šitas pradas yra kaip tik toji kliūtis ir sunkenybė, kuri dvasią slegia, ją varžo, ją traukia žemyn ir ją kankina. Mūsų kūne „negyvena gerumas" (Rom. 7, 18). Gyvuliškumas žmoguje yra pirmykštis, laukinis, todėl nepalenktas dvasiai, nesudvasintas ir neperkeistas pagal dvasios esmę. Šioje tikrovėje kūnas yra tasai šv. Povilo „sėjamas gyvūninis kūnas", nepaprastai skirtingas nuo prisikeliančiojo „dvasinio kūno" (1 Kor. 15, 64). Todėl ir visas žmogaus ryšys su gyvybiniu pasauliu yra sunkus bei slogus. Jeigu tad Kristus savo darbo atrama būtų padaręs žemiškąją duoną, Jis būtų šitą sunkumą bei slogumą tik sustiprinęs ir dar labiau pabrėžęs. Neperkeistą kūninį pasaulį Jis būtų padaręs tikrąja žmogaus buvimo vieta. Bet tai būtų buvęs visos Jo pasiuntinybės paneigimas. Kristus juk atėjo išvaduoti žmonijos iš pasivergimo gyvybiniam pradui. Jis atėjo išlaisvinti dvasios, perkeisti kūno, kad dvasia galėtų laisvai ir galingai išskleisti savo esmę ir savo jėgas. Pakelti dvasią ligi dievišš-

kumo ir gyvybę ligi dvasiškumo buvo pagrindinis Kristaus uždavinys. Todėl dykumų dvasios žodžius „sakyk, kad iš šitų akmenų pasidarytų duonos“ Jis sutiko ne kaip pasiūlymą, kurį būtų galima svarstyti, bet kaip gundymą, kuris kėsinosi sugriauti visą Jo žygį, todėl atmestiną iš esmės.

Užtat vietoje žemės duonos Kristus pažadėjo žmogui ir davė dangaus duonos. Inkvizitorius šios dangiškosios duonos neneigia. Jis pripažįsta jos kilnumą ir vertę. Jis tik įrodinėja, kad silpniems ir nuodėmingiems žmonėms šita dangaus duona niekados nebūsianti lygiareikšmė žemės duonai. Todėl Kristaus dovanos žmonės nesuprantą. Dangaus duona esanti nepatraukli ir Kristaus šalininkų nedidinanti. Jeigu ir atsirandą idealistų, kurie dangaus duonos dėliai einą paskui Kristų, tai jų esą tik saujelė, palyginus juos su tūkstančiais milijonų tų, kurie nepajėgia žemės duonos išsižadėti. Kitaip sakant, Kristus panorėjo žmogaus alkį patenkinti kitokiu būdu. Tačiau žmogus, inkvizitoriaus pažiūra, negalįs šio naujo būdo nei suprasti nei juo pasinaudoti. Todėl Kristaus atneštoji dangaus duona pasiliekanti šalia gyvenimo, šalia žmonijos. Pasaulis už ją nekovojąs ir ji istorijos nejaudinanti. Vienintelė istorinė galybė esanti žemės duona. Dangaus duona pasiliekanti neįtraukta ir neįjungta į istorinį pasaulio vyksmą. Kas tad yra šitasai naujas alkiui pasotinti būdas? Kas yra toji dangaus duona? Kokia yra jos reikšmė bei prasmė? Ar turi inkvizitorius pagrindo šią Kristaus dovaną žmonėms statyti į jų gyvenimo pakraštį, patį svorio centrą perkeldamas į žemės duoną?

Krikščioniškajame Apreiškime, kuriuo remiasi visa Dostojevskio legenda, duonos problema yra gyva nuolatos. Pačioje pirmojoje palaimintojoje žmogaus būklėje randame simbolinį „gyvybės medį“, kuris augęs rojaus viduryje (Gen. 2, 9) ir kurio vaisiais misdamas žmogus galėjęs amžinai gyventi (Gen. 3, 23). Perkeistojoje, galutinai atbaigtoje ir išskaistintoje būklėje vėl pasirodo gyvybės medis, „kurs duoda dvylika sykių vaisius, kiekvieną mėnesį duoda savo vaisius, ir medžio lapai tarnauja tautų sveikatai“ (Apr. 22, 2). Tarp

šitų dviejų polių — tarp rojaus ir dangaus — stovi Kristus su savo dangiškosios duonos pažadu: „Aš gyvenimo duona. Jūsų tėvai valgė tyruose manos ir mirė. Šita yra duona, nužengianti iš dangaus, kad kas jos valgys nemirtų. Aš esu gyvoji duona, kurs iš dangaus nužengiau. Kas valgys tos duonos, bus gyvas per amžius" (Jon. 6, 48-52). Tuo būdu duona, kaip žmogiškosios gyvybės sąlyga, kažkokiu paslaptingu būdu yra suaugusi su visu krikščioniškuoju Apreiškimu. Ji pasirodo ir žmogaus buvimo pradžioje (rojus), ir jo eigoje (istorija), ir jo perkeistoje būklėje (dangus). Simboliniai Apreiškimo vaizdai mums aiškiai sako, kad žmogui nuolatos reikia objektyvinio, šalia jo esančio objekto, kurį jis galėtų priimti į save ir kurio dėka jis galėtų būti ir skleistis. Šitas turinys yra reikalingas kiekvienoje žmogiškojo buvimo formoje, vistiek, ar ji bus nekaltas pirmykštis rojus, ar sunkiai žygiuojanti istorija, ar galop išskaistintas dangus. Pirmykščiai žmonės, dėl savo nusikaltimo netekę nekaltos buvimo formos, tuo pačiu neteko ir ano pradinio gyvybės medžio, kuris buvo jiems laidavęs nemirtingumą. Atsidūrę istorijoje, jie rado tiktai žemiškąją duoną, tiktai medžiaginį turinį, kuris, tiesa, galėjo kūninį jų buvimą p a l a i k y t i, bet kuris nebegalėjo šito buvimo į a m ž i n t i. Antgamtinis, nemirtingumą teikiąs turinys buvo jau prarastas. Žmonijos istorija virto nuolat siaučiančios mirties arena. Tačiau Kristus atėjo pasaulin tam, kad panaikintų pirmykštę kaltę ir atitiestų iškrypusią žmogiškojo buvimo formą. Vienas iš pagrindinių Kristaus uždavinių ir buvo grąžinti žmonėms aną antgamtinį turinį, kuris palaikytų jų dvasios gyvybę ir e s m ė j e apgintų juos nuo mirties. D u o n o s p r o b l e m a t o d ė l a t s i s t o j o K r i s t a u s ž y g i o c e n t r e.

Kristus žinojo, kad žmonės žemėje alksta ir kad jie laukia Mesijo, kuris juos pasotintų. Argi pranašas Ezechielis neskelbė Mesijo karalystės, kurioje bus ir žemiškoji palaima? „Aš palaiminsiu jus ir jūsų šalį aplinkui mano kalną ir siųsiu lietų reikalingu metu: tai bus palaimą nešąs lietus. Laukų medžiai ves vaisių ir dirva neš derliaus. Jūs saugiau gyvensite savo sodybose... Krašto žvėrys jūsų ne-

bedraskys. Jūs gyvensite ramūs ir niekas jūsų nebebaugins. Aš želdinsiu jums gausiai augmenų ir niekas krašte nemirs badu" (Ezech. 34, 26-29). Argi pranašas Izaijas neskelbė, kad atėjus Mesijui „dykumose prasimuš vanduo ir stepėse tekės upeliai. Tvenkiniu virs ištroškusi žemė ir vandenų šaltiniais apteks visas kraštas. Kur anksčiau gyveno šakalai, dabar prasikals žolė ir nendrės" (Iz. 35, 6-7). Tiesa, Šventasis Raštas visur pabrėžia, kad Viešpaties tikrosios garbės atstatymas ir galutinis žmogaus susiejimas su Dievu yra pagrindinis bei esminis Mesijo uždavinys. Todėl „skamba jūra su savo gyventojais ir žemės rutulys su žmonėmis; upės ploja rankomis ir kalnai džiūgauja akivaizdoje Viešpaties, kuris ateina, ateina valdyti žemės" (Ps. 97). Džiaugsmas, kad Dievas perkeis nupuolusią būtį, lydi kiekvieną mesijanišką būsimosios santvarkos mintį. Tačiau šalia to girdėti ir žemiškosios laimės bei gerovės motyvų. Mesijo karalystėje žmogus turės virsti pasaulio valdovu, ne tarnu ir ne elgeta, maldaujančiu duonos kąsnio. Todėl Izraelio lūkesčiuose duonos motyvas yra gana aiškus. Pats Kristus, pradėjęs savo Pasiuntinybę ir vaikščiodamas po Palestinos kraštą, pastebėjo Jį sekančioms minioms: „Jūs manęs jieškote, ne kad matėte stebuklų, bet kad valgėte duonos ir buvote pasotinti" (Jon. 6, 26). Noras būti sočiam pastūmėjo žmones paskui Kristų. Ir Kristus šio noro nepaneigė. Du Jo stebuklai prie Tiberijados jūros, kuriais Jis pasotino didžiulę minią, kaip tik rodo Jo susirūpinimą kūno gyvybe. Tačiau Jis nepasidarė tautos maitintojas, kaip Juozapas Egipte. Įspėjęs žemiškuosius motyvus, kurie stumia prie jo žmones, jis čia pat pastebėjo: „Darbuokitės ne dėl žūnančio valgio, bet dėl pasiliekančiojo amžinajam gyvenimui, kurio jums duos žmogaus Sūnus" (Jon. 6, 27). Žmonėms reikėjo duoti duonos ir nutildyti jų alkį. Tačiau šita duona turėjo būti atstatytasis anasai pirmykštis gyvybės medis, nes ir šitas alkis savo gelmėse buvo ne kas kita, kaip dieviškosios teisybės alkis. Todėl Kristus duonos problemą išsprendė labai savotišku būdu. Pažadas maitinti žmones, kad jie nemirtų, Kristaus Pasiuntinybėje yra nepaprastai aiškus: „Ne Mozė davė jums duonos iš dan-

gaus, bet mano Tėvas duoda jums tikrosios duonos iš dangaus, nes Dievo duona ta, kuri nužengia iš dangaus ir duoda gyvybę pasauliui" (Jon. 6, 32). Žmonės buvo sužavėti šiuo pažadu ir Kristui kalbėjo: „Viešpatie, duok mums visuomet tos duonos" (Jon. 6, 34). Ir šituo prašymu jie išreiškė giliausią žmogiškosios prigimties troškimą. Nors jų lūpomis kalbėjo žemiškasis alkis ir žemiškosios duonos skonis, nors jų mintys buvo prisirišusios prie kadaise dykumoje kritusios mannos ir nebailių putpelių, tačiau savo esme jie prašė amžinojo gyvenimo duonos, be kurios žmogus negali pasidaryti tikru bei pilnutiniu žmogumi. Ir Kristus patenkino šitą jų prašymą. Jis paliko istorinei žmonijai TAI, kuo ji gali patenkinti savo giliausią alkį ir apsiginti nuo tikrosios mirties. Tai buvo dangaus duona, apie kurią kalba inkvizitorius, jos neneigdamas, tačiau ją perkilnia laikydamas. Dangaus duona virto istorijoje vargstančios ir skurstančios žmonijos alkio malšintoja. Istorija po Kristaus jau nebėra alkis ir troškulys, kaip istorija prieš Kristų. Rojinis gyvybės medis Kristaus buvo grąžintas į žmogiškąjį buvimą, nors ir kitokiu pavidalu.

Tačiau kodėl šita Kristaus paliktoji dangaus duona sugeba žmogų pasotinti? Kodėl jos valgydamas jis nealks, kaip pats Kristus yra pasakęs (pl. Jon. 6, 35)? Jau esame minėję, kad žmogaus pirmavaizdis yra pats Dievas. Todėl žmogaus alkis giliausia prasme visados yra Dievo alkis. Tai troškimas būties pilnatvės, kuri gali būti randama tik Dievuje, nes tik Dievas yra Tasai, Kurs YRA. Žmogus pasitenkina tik Absoliutu. Nerami širdis nurimsta tik Viešpatyje. Tačiau ar Kristaus paliktoji duona atitinka aną absoliutinį žmogaus nerimą? Ar ji yra anoji absoliutybė ir pilnatvė, kurios žmogus jieško ir kurios alksta? Ar ji yra tasai objektyvus turinys, su kuriuo susijungęs žmogus iš tikro susijungtų su pačia Būtimi? — Atsakant į šituos klausimus, kaip tik ir pasirodo Kristaus žygio dieviškumas. Palikdamas istorinei žmonijai dangaus duoną, Kristus paliko jai ne kokį nors dvasinį objektą, ne kurią nors tegul ir labai kilnią idėją, ne kurį

nors dalinį turinį, bet dangaus duonos pavidalu Kristus paliko žemei patį save kaip Dievą ir kaip Žmogų, vadinasi, paliko jai visą Būtį, visą Absoliutybę, visą Pilnatvę. Pats Kristus davė save žmogui, kad Jį šis valgytų ir gertų. „Ištikrųjų, ištikrųjų sakau jums, jei nevalgysite žmogaus Sūnaus kūno ir negersite jo kraujo, neturėsite savyje gyvenimo. Kas valgo mano kūną ir geria mano kraują, tas turi amžinąjį gyvenimą, ir aš jį prikelsiu paskutinę dieną, nes mano kūnas tikrai yra valgis ir mano kraujas tikrai yra gėrimas" (Jon. 6, 54-56). Pasaulio istorijoje pats Kristus yra žmogiškojo buvimo duona. Tiesa, Jis čia ateina į žmogų ne ana antgamtine, žmogui nesuvokiama ir nepakeliama forma, bet kukliais duonos ir vyno pavidalais. Tačiau šitie pavidalai yra tiktai Jo priedanga, kaip dūmai ir žaibai buvo priedanga ant Sinajaus kalno, kaip degantis krūmas buvo priedanga Horebo papėdėje. Tačiau po jais gyvena Jis Pats, būtybių Būtis, Pilnatvė ir Visuma. Jis yra žmogaus troškimas ir jo objektyvinės laimės turinys, kuris ateina žmogui kaip jo dvasinio alkio bei troškulio malšintojas, kaip jo maistas ir kaip jo gyvenimo duona. Žmogus pačia savo prigimtimi siekia Absoliuto, ir Absoliutas ateina jo pasotinti. Dangaus duonos pavidalu Dievas gyvena žmonijos istorijoje, kaip jos gyvybės šaltinis, kad ji nemirtų iš alkio ir bado. Istorinėje tikrovėje gyvybės medis yra pats Dievas.

Tačiau šita dangiškoji duona jau turi visai kitokios reikšmės negu žemiškoji. Žemiškoji duona, jeigu šiuo vardu suprasime bet kokį kūninės gyvybės patenkinimą, pereina į mūsų organizmą ir kinta pagal jo dėsnius. Žemiškoji duona esti perkeičiama pagal mus. Ji virsta mūsų kūnu. Tuo tarpu dangiškoji duona mus pačius keičia pagal Absoliutą, nes ji yra Absoliutas, nes ji yra Dievas. Maitindamiesi dangiškąja duona, mes nenutraukiame Dievo žemyn ir Jo nesukūniname, kaip yra su bet kuriuo žemiškuoju maistu. Mes patys čia pakylame prie Jo ir esame sudievinami. Tasai galutinis mūsų prigimties perkeitimas, kurį mums skelbia Apreiškimas ir kuriam

įvykus žmonės, pasak Romos katekizmo, bus panašesni į dievus, negu į žmones — „potius dii quam homines videantur" — prasideda jau šioje tikrovėje, besisotinant mums dangiškąja duona. Kristaus pasilikimas Eucharistijoje yra Malonės pasilikimas gamtoje, kad šią nuolatos gaivintų, keltų ir keistų. Tai yra Jo Įsikūnijimo išplitimas laike ir erdvėje. Tai kiekvienos individualios žmogiškosios prigimties sujungimas su dieviškąja prigimtimi ir tuo būdu kelias į galutinį šios prigimties egzistencinį išgelbėjimą. Štai dėl ko Bažnyčia šią dangaus duoną ir vadina būsimosios garbės užstatu — „pignus futurae gloriae".

Iš kitos pusės, kadangi anas galutinis objektyvinis mūsų prigimties atbaigimas yra sykiu ir galutinė objektyvinė mūsų laimė, todėl nuosekliai šios laimės pradžia taip pat atsiremia į dangaus duoną. Objektyvinė laimė, kaip buvome anksčiau sakę, siekia visumos, amžinumo ir absoliutumo. Bet visus šiuos siekimus kaip tik patenkina Kristaus paliktoji dangiškoji duona, nes ji, būdama pats Dievas, yra ir visuotinė — duodanti žmogui gyvenimo visumą („Aš gyvenimo duona"), ir amžina („kas valgys tos duonos, bus gyvas per amžius"), ir galop absoliutinė — patenkinanti visus žmogaus troškimus („kas ateina pas mane, tas nealks, ir kas tiki į mane, tas netrokš"). Dangaus duona yra objektyvinės mūsų laimės pagrindinė atrama bei sąlyga. Kaip valgydami žemiškosios duonos, susikuriame psichologinės-subjektyvinės laimės pagrindus, taip valgydami dangiškosios duonos dedame antgamtinei objektyvinei ir galutinei laimei pamatą. Tačiau kaip psichologinė laimė yra tik tolima atšvaita tikros objektyvinės laimės, taip žemiškoji duona yra tik silpnas nurodymas į dangiškąją duoną ir netobula jos figūra. Valgydamas žemiškąją duoną, žmogus visados žvelgia pro ją tolyn į galutinės savo laimės pažadą, glūdintį giliausiose jo prigimties gelmėse, ir tuo pačiu žvelgia į dangiškąją duoną. Kiekvienas žmogaus alkis ar troškulys pačia galutine prasme yra dangaus duonos alkis, nes kiekvienas mūsų pri-

gimties nerimas yra galutinio atbaigimo troškimas, kurį dangaus duona kaip tik ir pradeda vykdyti jau šioje tikrovėje. Taigi ne žemiškoji duona yra istorijoje žygiuojančios žmonijos pats didžiausias rūpestis, bet dangiškoji. Ne už žemiškąją duoną draskosi žmonės ir kovoja, bet už dangiškąją, nes iš tikro jie kovoja už galutinės savo laimės pagrindus. Dangiškoji duona, sykį istorijoje pasirodžiusi, nesiliauja traukusi žmonių į save kaip galutinis jų nuraminimas bei pasotinimas. Todėl Dievo Kūno šventės sekvencijoje šios duonos pavadinimas žemės keleivių maistu — „cibus viatorum" — yra ne tik poetinis posakis, bet ir gili metafizinė mintis. Mes šioje tikrovėje esame g y v i — ne gyvuliška, bet tikrai žmogiška prasme gyvi — tik tiek, kiek mintame šia dangaus duona.

Dabar darosi aišku, ką reiškia dangaus duonos atmetimas žemės duonos dėliai, atmetimas, kurį vykdo inkvizitorius savo sukurtojoje karalystėje. Atmesti bei paneigti dangaus duoną reiškia visų pirma paneigti tą absoliutinį turinį, kurio žmogus jieško ir kurio trokšta aukštesnioji žmogaus prigimtis. Dangaus duonos paneigimas atitveria žmogaus būtį nuo Absoliuto, nuo pilnatvės ir tuo pačių dalį bei aprėžtybę padaro tikrąja žmogiškojo buvimo vieta. Šitas atmetimas paverčia žmogų d a l i n e būtybe. Jis perveda žmogų į gyvuliškąją būseną, nes dalinė būtybė yra tiktai gyvulys. Inkvizitoriaus pastangos grąžinti žmogų į gamtą yra nuoseklios ir šiuo atžvilgiu. Jis atmeta dangaus duoną, nes jis atmeta idealinę žmogaus prigimtį. Jis veda žmogų sugamtinimo bei sugyvulinimo linkme, todėl negali naudotis tokiomis priemonėmis, kurios žmogų sudvasina ir sudievina. Dangaus duonos išsižadėjimas yra logiška išvada iš viso inkvizitoriaus kelio žemyn.

Iš kitos pusės, dangaus duonos išsižadėjimas yra išsižadėjimas galutinio bei antgamtinio savęs perkeitimo ir susitaikymas su tokia prigimtimi, kuri dabar yra. Tačiau kadangi šitas perkeitimas savo esme yra ne kas kita, kaip objektyvinės laimės įvykdymas, todėl išsižadėti dangaus duonos reiškia tuo pačiu išsižadėti objektyvinės laimės, suabsoliutinant

tuos malonius subjektyvinius pergyvenimus, kurie yra būdingi psichologinei šios tikrovės laimei. Dangaus duoną atmetusiam žmogui nebelieka nieko daugiau, kaip visa jėga atsikreipti į žemės duoną, vadinasi, į visus tuos objektus, kurie sotina visokeriopą gyvybinį alkį. Šūkis „carpe diem" čia įgyja daugiau negu tik moralinės prasmės. Jis virsta žmogiškojo gyvenimo būtinybe, jo buvimo pagrindu ir konkrečia forma. Epikureizmas yra žemiškosios duonos filosofija. — Taip pat dangaus duoną atmetusiam žmogui nebelieka nieko kito, kaip ligi galo teigti ir vykdyti savo ryšį su gyvybiniu pasauliu, vadinasi, kuo labiausiai plėsti gyvybės viešpatavimą savame buvime ir kuo labiausiai stelbti dvasios apraiškas, kurios galėtų jam pakuždėti išsižadėtojo rojaus pasaką. Kūnas su savo rūpesčiais ir reikalais čia atsistoja neišvengiamai žmogaus gyvenimo centre. Jo kultūra darosi fizinė, jo mąstymas vitalistinis. Biologizmas visomis savo apraiškomis taip pat yra žemiškosios duonos filosofija. Ludvikas Klages yra jos šauklys. — Galop dangaus duoną atmetusiam žmogui nebelieka nieko kito, kaip prisiimti gyvybinio pasaulio likimą ir įsijungti į jo dėsningumą. Žmogus čia pasidaro tik vienas gyvybinės visumos narys, tik viena jos apraiška, tik viena jos dalelė. Čia jis nebe pasaulio valdovas ir galutinė jo prasmė, siekiama įvykdyti visomis gamtos pastangomis, bet tiktai gyvybinio išsivystymo dažniausiai nevykęs padaras. Evoliucionizmas irgi yra žemiškosios duonos filosofija. — Nesunku pastebėti, kad kartu su visomis dangiškosios duonos atmetimo formomis žygiuoja sykiu ir laisvės atmetimas. Nei epikureistinėje, nei biologinėje, nei evoliucionistinėje filosofijoje nėra laisvės, nes joje nėra dvasios. Priežastinga būtinybė čia valdo žmogaus elgesį, jo veikimą ir jo gyvenimą. Laisvės paneigimas yra galutinė dangaus duonos atmetimo išvada. Mechanizmas yra ryškiausia žemiškosios duonos filosofija. „Paverkite mus, bet pasotinkite!" — yra dangaus duoną atmetusio žmogaus šūkis. Ir šitas šūkis aidi visoje pasaulio istorijoje.

Juo labiau auga žmonių skaičius pasaulyje, juo didėja ir skaičius tų, kurie dangaus duoną iškeičia į žemės duoną. Apsisprendimas už fizinių savo reikalų tenkinimą, pametant dvasinius reikalus, sudaro tą didžiąją istorijos tragediją, tą tiesiog apokaliptinę katastrofą, kuri grėsia žmonijai ir kurią savo metu jau yra iškėlęs S. Bulgakovas savojoje „Ūkio filosofijoje". Pastaraisiais laikais pergyvenome ištisą eilę ideologijų, kurios visos atsirėmė į žemės duoną ir norėjo, jos padedamos, sukurti laimę šioje tikrovėje. Šiandien didelė šių ideologijų dalis jau yra žlugusios. Tačiau jos žlugo ne dėl to, kad pasaulis būtų apsisprendęs už dangaus duoną, bet dėl to, kad atėjo kitos ideologijos, kurios duoną ne tik skelbė, bet ir jos apsčiai turėjo. Jos dykumų akmenis buvo pavertusios duona, todėl minios ir nubėgo paskui jas. Tačiau pati žemės duona čia pakeitė tik savo pavidalą. Ji buvo siūloma bei duodama, tiktai kitokiu vardu. Tačiau savo esmėje ji pasiliko ta pati: vergų alkio sotintoja. Pasaulis šios duonos tur būt niekados nebuvo taip ištroškęs, kaip dabar — po visų praėjusių baisybių, po vargų ir kančios. Inkvizitorinis duonos problemos išsprendimas šiandien yra net aktualesnis, negu seniau. Šūkis „paverkite mus, bet pasotinkite" pradeda būti dabar vykdomas visu plotu. Mes pamažu, bet nesulaikomai artinamės į sotumo, ramybės ir gerovės tarpsnį, tačiau tuo pačiu į nelaisvės, neapsisprendimo ir nesavos sąžinės laiką. Milijonai sudeda savo laisvę, savo garbę ir savo sąžinę po juos pasotinusių žmonių kojomis. Jie pasidaro ramūs ir laimingi. Tačiau tuo pačiu jie išsižada aukštesnio gyvenimo, išsižada teisybės alkio, kuris vienintelis padaro žmogų laisvą ir kuris vienintelis jį iškelia viršum gyvulio. Inkvizitorinis pradas ateina į pasaulį švelniu, net maloniu, tačiau labai aiškiu pavidalu. Duonos problema perskiria istoriją į du frontus, ir šių frontų grumtynėse slypi būsimosios istorijos paslaptis.

Tačiau gyvybinio alkio patenkinimas duonos problemos dar neužbaigia. Duona turi ryšio ne tik su žmogaus kūnu, bet ir su jo dvasia. Ji daro įtakos ne tik kūnui išsivystyti, bet ir sąžinei apsispręsti. Šitą antrąją, šitą daugiau dvasinę

duonos problemos pusę inkvizitorius taip formuluoja: „Jeigu Tu būtum duoną priėmęs, būtum nuėmęs ir nuo atskiro žmogaus ir nuo visos žmonijos amžiną rūpestį, būtent: prieš ką nusilenkti. Laisvam žmogui nėra kito, labiau kankinančio rūpesčio, kaip, kiek galint greičiau, surasti ką nors, prieš ką jis galėtų nusilenkti". Bet ir čia dar ne galas. Žmogus nori ne tik pats nusilenkti, bet jis taip pat nori surasti „ką nors, į ką visi tikėtų ir prieš ką visi galėtų nusilenkti. Šitas bendrojo garbinimo reikalas yra svarbiausia kančia tiek atskiro žmogaus, tiek visos žmonijos nuo pat amžių pradžios. Bendrojo garbinimo reikalui jie kardais kapojo vieni kitus. Jie susikūrė dievus ir šaukia vieni kitiems: ‚Pameskite savus dievus ir garbinkite mūsuosius. Jei ne, mirtis jums ir jūsų dievams!' Ir taip bus ligi pasaulio pabaigos, net ir tuomet, kai iš pasaulio išnyks dievai. Tuomet žmonės puls ant kelių prieš stabus". Žinodamas šitą žmogiškosios prigimties polinkį ir turėdamas duoną savo rankose, Kristus būtų galėjęs pašalinti šį amžiną rūpestį ir nerimą, šią amžiną kovą ir kančią, nes būtų parodęs nepaneigiamą ženklą, kad reikia nusilenkti prieš tą, kuris duoda duonos, kuris pasotina ir patenkina. Žmogui nebūtų reikėję jieškoti dievų ar stabų. Kristus būtų atsistojęs visų jų vietoje ir virtęs vieninteliu žmogaus garbinimo bei nusilenkimo objektu.

Iš tikro, noras ką nors pagarbinti yra „pagrindinė žmogiškosios prigimties paslaptis". Naujojoje religijos filosofijoje šis dalykas yra suvoktas labai aiškiai. M. Scheleris savo veikale „Vom Ewigen im Menschen" teigia, kad religinis aktas yra būtina žmogaus sielos savybė ir kad todėl negali kilti klausimo, ar žmogus jį atlieka ar ne: jis jį atlieka visados. Čia gali kilti tik klausimas, ar jis randa šį aktą atitinkantį objektą, ar, galimas daiktas, jis pasirenka garbinti tai, ką jis laiko šventu ir dievišku, kam jis priskiria absoliutinės vertės, tačiau kas savo esme yra tiktai reliatyvu ir žemiška. Kiekviena aprėžta dvasia, tvirtai teigia Scheleris, tiki arba į Dievą arba į stabą (plg. 559 p.). Tačiau kad šitas religinio akto objektas būtų vertas — bent subjektyviai — garbinti, jis turi būti pergyvenamas kaip žmogui įtakingas bei reikš-

mingas. Jis turi būti tam tikra jėga ir galybė. Duonos valdytojas kaip tik patenkina šiuos reikalavimus. Kas turi duonos, tas turi savo rankose žmogaus gyvybės likimą. Kas duoda duonos, tas patikrina žmogui jo fizini buvimą, bet sykiu ir žmogų apsprendžia, nes ši buvimą paima į savo rankas. Gyvybės priklausomybė nuo duonos yra toks aiškus ženklas, kad jis verste verčia žmogų nusilenkti prieš tą, kuris ši ženklą laiko savo rankose. Jeigu tad Kristus būtų paklausęs dykumų dvasios ir būtų žmonėms parodęs šitą ženklą, jie būtų prieš Ji nusilenkę ir Ji garbinę, nė kiek nesvyruodami ir neabejodami. Jie būtų kardais kovoję už Jo prinažinimą, nes žmogus nenakenčia savo Dievo kritikos. Bet Kristus nenanorėjo, kad žmonės bėgtų paskui Ji tarsi „kilni ir klusni banda". Jis norėjo laisvo apsisprendimo ir laisvos meilės. Tikėjimas į Kristų turėjo būti ne išreikalautas, ne kūno ir kraujo apreiškimas, bet dieviškosios malonės ir žmogiškosios laisvės bendradarbiavimo vaisius. Todėl Kristus ir atmetė dykumų dvasios gundymą. Tačiau tuo pačiu Jis atmetė ryškiausią savos jėgos bei galybės ženklą, svarbiausią savo dieviškumo „irodymą". Jis atidarė duris abejonėms bei kritikai, kurios visados lydi laisva apsisprendimą ir laisvą meilę. Klusnumas neturėjo būti pirktas duona. Jis turėjo savaime kilti žmogaus širdyje. Bet sykiu su šituo laisvu, iš meilės kilusiu klusnumu turėjo išnykti ir visi ženklai, kurie daugiau ar mažiau žmogų apspręstų ir priverstų. Čia turėjo todėl išnykti ir duona, kaip vienas iš labiausiai regimų, bet sykiu ir labiausiai priverčiančių bei apsprendžiančių ženklų. Pirmojo tad gundymo atmetimas reiškė ne tik Kristaus norą pakelti žmogų iš kūninio buvimo į dvasini tikrąjį buvimą, bet taip pat ir Jo norą leisti žmogui visiškai laisvai į Ji tikėti ar netikėti, apsispręsti už Ji ar prieš Ji, visiškai laisvai Ji garbinti ar Ji persekioti. Saulius turėjo virsti Pauliumi visą būti sukrečiančiu vidiniu malonės nušvitimu, bet ne prigimties patraukimu duonos skonio. Duonos problemoje, kaip matome, jau prasideda ir tikėjimo bei sąžinės problema.

2. Sąžinės problema

Duonos problema nėra nei vienintelė, nei galutinė problema, kuri kankina istorinę žmoniją ir kurią ji mėgina vienaip ar kitaip spręsti. Gyvybinis alkis nėra pati svarbiausia kliūtis susikurti laimei šioje tikrovėje. Šalia jo ir sykiu su juo eina išvidinis nerimas, sunkiai suvokiamas ir aprėžiamas, bet visados jaučiamas ir pergyvenamas. Jis yra dar sunkiau pakeliamas, negu kūno alkis. Jis labiau degina žmogų, negu duonos ilgesys. Dostojevskis šitą išvidinį nerimą vadina „sąžinės laisvės" vardu. Ir visai teisingai. Sąžinė yra giliausiojo mūsų Aš balsas. Ji nepriklauso nė vienai iš mūsų dvasios galių. Ji nėra mums paviršutinė, bet glūdi pačioje mūsų esmėje. Jos negalima suklaidinti, kaip proto, arba iškreipti, kaip valios. Per ją prabyla mūsų asmuo, mūsų centras, mūsų branduolys, kuris slypi mumyse giliau už protą ir už valią, todėl niekados nėra suklaidinamas ar iškreipiamas tikrąja šio žodžio prasme. Sąžinės balsas visados yra teisingas, nes juo prabyla mūsų būtis.

Bet kaip tik dėl to jis yra įpareigojantis. Mes galime neklausyti savo proto išvadų, nes niekados nesame absoliučiai tikri, ar jis neklysta. Abejonė mūsų proto teigimais visados yra pagrįsta. Mes galime neklausyti savo valios norų, nes niekados nesame tikri, ar jie nėra pašalinių veiksnių įtakoje. Abejonė mūsų valios nusistatymais taip pat visados yra pateisinama. Tačiau mes visados turime klausyti savo sąžinės, nes ji yra mūsų pačių giliausia ir esmingiausia apraiška. Eiti prieš savo sąžinę reiškia eiti prieš patį save, paneigti savo būtį ir moraliai ją sunaikinti. Savos sąžinės paneigimas yra paneigimas pagrindinės savo vertybės ir tuo pačiu pats didžiausias dorinis nuosmūkis. Atsisakyti savo

sąžinės reiškia išsižadėti savo asmens, save nuasmeninti, palenkti save viršiniams svetimiems dėsniams ir tuo save nužmoginti, nes žmogus yra tiek žmogus, kiek jis yra asmenybė. Sąžinė yra asmenybės išraiška ir todėl žmogiškumo laidas. Žmogus yra tiek žmogus, kiek jis apsisprendžia pagal savo sąžinę.

Tačiau kaip tik todėl, kad sąžinė yra mūsų būties, mūsų asmeniškumo balsas, ji yra nuolatos mumyse gyva. Mūsų protas gali aptemti ir nebeskirti tiesos nuo klaidos. Mūsų valia gali nusilpti ir nebejausti, kas yra gera ir kas bloga. Bet mūsų sąžinė budi nuolatos. Kol egzistuoja mūsų būtis, tol kalba ir mūsų sąžinė. Prietarų ir nuomonių, teorijų ir sistemų mišinyje sąžinė mums nuolatos rodo t i e s ą. Papročių ir taisyklių, normų ir dėsnių chaose sąžinė nuolatos mums suranda g ė r į. Žmogus, būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, visados nešiojasi savo gelmėse Dievo idėją ir visados yra traukiamas tiesos ir gėrio, kurie juk yra ne kas kita, kaip dieviškumo atšvaitos pasaulyje. Gali žmogaus paviršius būti ir labai iškreiptas; gali jis būti ir labai aptemdintas; gali jis, kaip tas legendinis Platono dievaitis Glaukas, būti apsunkintas visokiomis prieaugomis iš šalies, tačiau jo būties gelmėse visados švyti dieviškoji jo būties idėja, kaip metafizinis jo pirmavaizdis, kaip paties Dievo atvaizdas, kuris yra pati tiesa ir pats gėris. Sąžinė, būdama mūsų žmogiškojo principo balsas, tuo pačiu yra mūsų pirmavaizdžio balsas. T a i y r a m u m y s e e s a n č i o j o i m a n e n t i n i o D i e v o b a l s a s. Per mūsų sąžinę byloja mūsų pirmavaizdis, mūsų būties idėja, pagal kurią mes esame sukurti ir kuria mes laikomės. Todėl šitas pirmavaizdis bei jo prabilimas mumyse visados mus veda į tiesą ir į gėrį. Jis mūsų neapgauna ir neklaidina. Jis nenusilpsta ir neišnyksta. Jis yra nuolatos gyvas ir nuolatos mumyse kalba, mus ragindamas ir įspėdamas, mus girdamas ar peikdamas. Sąžinės balsas mumyse yra nesunaikinamas, kaip nesunaikinama pati dieviškoji idėja, nors iš viršaus pro mūsų būties vingius jos būtų net visai

nematyti. Sąžinės galima neklausyti, bet jos negalima sunaikinti.

Tačiau kol sąžinės balsas mumyse yra gyvas, tol negali būti nė kalbos apie subjektyvinę-psichologinę laimę šioje tikrovėje. Vidinė ramybė yra viena iš pagrindinių psichologinės laimės sąlygų. Todėl norint būti iš vidaus ramiam, yra būtina susitaikyti su šia tikrove, joje įsigyventi, ją laikyti vienintele mūsojo buvimo vieta. Tuo tarpu sąžinė mums visados kalba apie idealinę tikrovę. Visą mūsų gyvenimą, visus mūsų elgesius, pergyvenimus ir jausmus ji matuoja idealiniu matu. Ji yra mūsų vidaus kirminas, kuris neduoda mums ramybės, nuolatos įspėdamas, kad ši tikrovė yra tik praėjimas, kad jos ramybė yra apgaulinga, o jos laimė netikra ir tuo labiau nepastovi. Mes galime turėti net ir didžiausių malonumų, mes galime pasotinti bet kokį gyvybės alkį, mes galime teoriškai paneigti bet kokį aukštesnį gyvenimą, bet kol mumyse byloja sąžinė, tol ji vertina mūsų pergyvenimus, mūsų nusistatymus, mūsų pasisotinimo turinius aukštesnių dėsnių šviesoje ir mus pasmerkia, jeigu tik šie pergyvenimai, nusistatymai ir turiniai yra įstrigę šios žemės pasaulyje. Net ir didžiausią psichologinę laimę smerkiamai prabilusi sąžinė paverčia niekais.

Todėl ne alkis yra didžiausias žemiškosios laimės priešas, bet sąžinė ir jos laisvė. Inkvizitorius teisingai sako: „Tu duodi žmogui duonos, ir jis nusilenkia prieš Tave, nes nieko nėra labiau priverčiančio, kaip duona. Tačiau jei tuo pačiu metu kas nors be Tavo pagalbos apvaldys žmogaus sąžinę, žmogus paliks Tave ir eis paskui tą, kuris apgauna jo sąžinę". Inkvizitorius šį teigimą pagrindžia tuo, kad „žmogiškosios būties paslaptis glūdi ne tik pačiame gyvenime bei buvime, bet ir gyvenimo tiksle". Kitaip sakant, žmogui neužtenka tiktai būti, kaip gyvuliui. Jis nori žinoti, kam jis yra ir kam jis gyvena. Gyvulio prasmė išsitenka jo buvime. Tuo tarpu žmogus grynuoju buvimu ne tik kad nėra patenkintas, bet jis jį net niekina ir laiko nevertingu. Gali žmogus gerai pa-

valgyti ir gražiai apsirengti, gali jis gyventi patogiame bute ir turėti šeimą, bet jeigu jis nežino, k a m jis gyvena, jis darosi nepatenkintas, pradeda skursti ir nykti. Žmogaus prasmė neišsitenka jo buvime. Žmogus negyvena tiktai tam, kad būtų. Pačiame jo buvime turi būti dar kažkas kita, kas nėra buvimas savyje, tačiau ką žmogus gali vykdyti gaičiu buvimu. Neprasmingo gyvenimo žmogus negali pakelti. Inkvizitorius teisingai todėl sako, kad žmogus „greičiau save sunaikins, negu pasiliks žemėje, nors aplinkui ir būtų pilna duonos". Tačiau gyvenimo prasmės klausimas — mano a s m e n i n i o gyvenimo prasmės — jau yra gilus sąžinės klausimas. Jeigu duona patenkina patį buvimą, tai tikslo problemos ji neišsprendžia. Kam mes gyvename ir koks mūsų pačių žygis sudaro mūsų asmeninio gyvenimo prasmę, galime atsakyti tik savo giliausia būtimi, prabylančia sąžinės balsu.

Inkvizitorius todėl ir pripažįsta, kad sąžinės nerimą žmogus skaudžiau pergyvena, negu gyvybinį alkį. Žmogus sutinka išsižadėti net duonos, kad tik galėtų būti savyje ramus. Inkvizitorius teisingai pastebi, kad žmogus „paliks Tave ir eis paskui tą, kuris apgauna sąžinę". A p g a u n a sąžinę! — posakis nepaprastai prasmingas, nes iš tikro sąžinę tegalima tik apgauti, ne sunaikinti ar pašalinti; apgauti ta prasme, kad priešais žmogų esti pastatomi neva dieviški dalykai, kuriems jis nusilenkia, kurie tačiau savo esmėje yra melagingi žmogaus padarai. S ą ž i n ė n u t y l a t i k t a i D i e v o a k i v a i z d o j e, n e s j i y r a D i e v o b a l s a s. Jeigu žmogus esti pastatomas priešais stabą, kalbantį Dievo vardu, ir jeigu jis įtikinamas, kad čia kalba pats Dievas, jo sąžinė nutyla — bent tam tikrą laiką, nes praktiniame gyvenime, anksčiau ar vėliau, vistiek paaiškėja, ar buvo nusilenkta t i k r a j a m Dievui ar tik stabui. Štai kodėl inkvizitorius kalba ir visus savo darbus vykdo K r i s t a u s vardu. Jis apgaudinėja žmones, jis jiems sąmoningai meluoja veikiąs Kristaus vardu, nes tik tokiu būdu jis gali apgauti ir nuraminti žmonių sąžinę. Žmonės tiki inkvizitoriui, nes jie mano tikį Dievui.

Vis dėlto inkvizitorius gerai žino, kad šitoks sąžinės apgavimas tegali būti laikinis. Jo sukurta tvarka, į kurią jis jungia žmones, yra antidieviška, tuo pačiu neteisinga ir nedora. Todėl kai tik žmogus pradės šitą tvarką savo darbais vykdyti, jis tuojau pastebės, kad jis veikia prieš Dievą, jo sąžinė prabils, jo prigimties gelmės susipurtys, ir apgavystė išeis aikštėn. Apgautas žmogus principiškai tiki, kad inkvizitorius yra Dievo siųstasis, kadangi šis veikia ir kalba Dievo vardu. Bet kai tik šitas žmogus pasiklaus savo sąžinės atskirais k o n k r e č i a i s inkvizitorinio gyvenimo atvejais, jeigu jis inkvizitoriaus leidžiamus ir net įsakomus darbus palygins su savo sąžinės įspėjimais bei nurodymais, jis tuojau atidengs inkvizitoriaus melą, pamatys esąs apgautas, ir visas inkvizitoriaus žygis nueis niekais. Ilgesnį laiką sąžinės apgauti negalima, nes negalima apgauti mumyse gyvenančio Dievo.

Kad taip neatsitiktų, kad sąžinė ir praktiniame gyvenime negalėtų spręsti bei vertinti, reikia tarp jos ir atskirų gyvenimo atvejų pastatyti tam tikras užtvaras. Į šias užtvaras turi atsimušti sąžinės pastangos, kad žmogus niekados negalėtų savo darbų išmatuoti savo sąžinės normomis. Be abejo, net ir tokiomis užtvaromis apipinta sąžinė mėgins vertinti. Tačiau ji susidurs su nepergalimomis kliūtimis. Ji negalės per šias užtvaras perlipti, paregėti, kas iš tikro už jų yra ir todėl negalės tarti savo sprendimo. Ji pasiliks pusiaukelyje. Išvidinis nerimas bus galutinai nutildytas, nes žmogus yra neramus ne dėl to, kad jis sąžinę turi, bet dėl to, kad ji s p r e n d ž i a. Inkvizitorius todėl mėgina sukurti tokią santvarką, kurioje sąžinė spręsti n e g a l ė t ų. Ji žmoguje pasiliktų, nes ji yra ontologinis sudedamasis žmogiškosios prigimties pradas. Tačiau ji nutiltų, o pamėginusi judėti, atsimuštų į neperskverbiamas sienas. Inkvizitoriaus tvarkoje sąžinė būtų uždaryta į kalėjimą, pastačius prie jo durų negailestingus sargus. Šitokios sukaustytos sąžinės žmogus, gavęs duonos ir nuraminęs gyvybinį alkį, nieko daugiau savyje nebejaustų, būtų patenkintas, ramus ir klusnus. Iš pasaulio išnyktų sąmyšis ir kovos, nes žmogus

kovoja ne tiek už tai, kad būtų, kiek už tai, kad prasmingai būtų. Išbraukus sąžinės balsą iš žmogiškojo buvimo, būtų išbrauktas ir prasmės klausimas, o su juo sykiu ir istorinės asmenų bei tautų rungtynės. — Kokiomis tad priemonėmis inkvizitorius ryžtasi priversti sąžinę nutilti? Kokios yra tos užtvaros, kurias jis stato tarp žmogaus sąžinės ir konkrečių gyvenimo darbų? Kas yra tie negailestingi sąžinės kalėjimo sargai, kurie neleidžia jai pažvelgti į veikiančiojo žmogaus pasaulį?

Atsakymą į visus šituos klausimus duoda pats inkvizitorius: „Žemėje, — sako jis, — yra trys vienintelės galybės, kurios sugeba šių silpnų maištininkų sąžinę amžinai nugalėti bei pavergti jų pačių laimei. Šios trys galybės yra: stebuklas, paslaptis ir autoritetas. Tu atmetei ir pirmąją, ir antrąją, ir trečiąją, pats parodydamas pavyzdį... Todėl mes pataisėme Tavo žygį ir jį pagerinome. Mes pastatėme jį ant stebuklo, ant paslapties ir ant autoriteto. Ir žmonės pasidarė vėl linksmi, kad jie iš naujo yra vedami, kaip banda, ir kad nuo jų širdžių yra nuimta ta baisi dovana, teikusi jiems tiek skausmo".

Taigi: tarp žmogaus sąžinės ir konkretaus gyvenimo inkvizitorius savoje tvarkoje įterpia stebuklą, paslaptį ir autoritetą, kuriuose glūdi jėga neleisti sąžinei spręsti ir tuo pačiu kelti nerimo vidiniame žmogaus pasaulyje. Šita jėga kyla iš to, kad stebuklas, paslaptis ir autoritetas iš vienos pusės naikina laisvą žmogaus apsisprendimą, iš kitos — atsistoja priešais žmogų kaip neperregimi ir nesuprantami dalykai, prieš kuriuos belieka nusilenkti, jų pačių neišmatavus ir neįvertinus. Kas tiki dėl stebuklo, tas yra apspręstas galybės to, kuris stebuklus daro. Stebuklas yra vienas iš labiausiai apsprendžiančių dalykų. Tas pat yra ir su paslaptimi. Kas tiki į paslaptis, taip pat yra apspręstas paties paslačių buvimo. Jeigu paslapčių yra, žmogus negali į jas netikėti. Be abejo, jis gali paneigti patį paslapčių buvimą. Bet sykį šį buvimą priėmus, apsisprendimas jų turinio atžvilgiu da-

rosi negalimas, nes tai yra paslaptis. Todėl inkvizitorius paslapčių buvimą skelbia Dievo vardu, o paskui konkrečius atvejus kaip tik pagrindžia šitomis paslaptimis, priversdamas tuo būdu žmogų tikėti, nesprendžiant ir nevertinant, nes vertinama paslaptis yra jau nebe paslaptis. Tokios pat jėgos turi ir autoritetas. Kas tiki dėl autoriteto, tas tiki dėl viršinio motyvo, o ne dėl to, kad pats būtų apsisprendęs tikėti. Autoritetas taip pat turi apsprendžiančios galios. Sykį pripažintas, jis nepalieka laisvės tikėti ar netikėti. Jis reikalauja tikėti. Tuo būdu, susidūrusi su stebuklu, paslaptimi ir autoritetu, žmogaus sąžinė turi nutilti. Vidinis žmogaus balsas turi nusilenkti viršiniam galingam ženklui, kuris supurto žmogaus vidų. Jis turi nusilenkti nesuvokiamybei, kuri savo neperskverbiama tamsa pripildo žmogaus dvasią. Jis turi galop nusilenkti viršiniam žodžiui, kuris ateina iš Dievo. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas sulaiko sąžinę pusiaukelėje ir neleidžia jai išvystyti savo sprendimų. Stebuklu, paslaptimi ir autoritetu pagrįsti darbai, dėsniai, įstatymai darosi neįmanomi išmatuoti sąžinės turimu idealinės tikrovės matu, nes jie visi yra nesuprantami ir nesuvokiami

Tuo būdu stebuklas, paslaptis ir autoritetas nutildo žmogaus sąžinę. Savo sprendimus ji sudeda į rankas to, kuris stebuklus daro, paslaptis skelbia ir autoritetu naudojasi. Sąžinė gali spręsti tik apie paties žmogaus asmeninius veiksmus ir apie asmeninį šių veiksmų turinį, nes tik tokiu atveju ji žino, kodėl ir kaip šie veiksmai bei turiniai yra atsiradę ir ar jie sutinka su dieviškąja idealinės mūsų prigimties idėja ar ne. Tuo tarpu stebuklas, paslaptis ir autoritetas įveda žmogų į jam svetimus, nesuprantamus ir neperregimus pradus. Jie pasilieka žmogui svetimi ne tik savo kilme, vadinasi ne tik tuo, kad yra išėję ne iš mūsų vidaus. Tokių mums svetimų išviršinių dalykų esama labai daug. Tačiau kai mes juos priimame, kai juos sutapdome su savo vidaus gyvenimu, juos padarome savais ir palenkiame juos savo sąžinės sprendimams. Tuo tarpu su dalykais, kilusiais iš stebuklo, paslapties ir autoriteto šitaip pasielgti negalime.

Mes negalime jų sutapdyti su savo vidumi, nes jie mums yra nesuvokiami. Jie pasilieka mums svetimi ne tik savo kilme, bet ir savo esme. Jie niekados negali virsti mūsų aktais ir mūsų turiniais. Mūsų sąžinė niekados negali jų vertinti ir apie juos spręsti, nes jie yra ne mūsų, o apie svetimybes sąžinė nesprendžia. Jeigu tad mes vykdome tai, kas kyla iš stebuklo, iš paslapties ar autoriteto, mes vykdome ramiai ir klusniai, nes mūsų sąžinė čia tyli. Apsisprendimo čia nėra. Čia mes esame apspręsti. Todėl bet koks sąžinės vertinimas čia nebetenka prasmės. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas, kaip matome, suteikia žmogui sąžinės ramybę, nes panaikina jos sprendimą. Tai ir yra inkvizitorinės priemonės žmogaus sąžinei pavergti. Jaş inkvizitorius į savo tvarką įjungia visai nuosekliai, nes jo karalystėje laisvės negali būti. Todėl ir sąžinė, kaip giliausia laisvės principo apraiška, čia turi nutilti. Čia turi nutilti bet koks vidinis žmogaus nerimas, vistiek ar jis reikštųsi gyvybinio alkio, ar dieviškosios teisybės pavidalu. Inkvizitoriaus kuriama tvarka yra subjektyvinės laimės rojus. Todėl iš jo jis pašalina visa, kas šitą laimę drumstų, ir įveda į jį visa, kas šią laimę palaikytų. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas kaip tik yra tokios palaikančios priemonės, nes jos neleidžia atverti žmogaus gelmių, iškelti aikštėn jose glūdintį dieviškąjį pirmavaizdį ir juo įvertinti šios žemės tikrovę. Jos yra uždanga nuo dieviškosios šviesos. Jas todėl inkvizitorius pirmoje eilėje ir naudoja.

Tačiau viso šio dėstymo eigoje mes jaučiame kylantį svarbų klausimą: o kaip su Kristumi? Ar Kristus iš tikro paneigė stebuklą, paslaptį ir autoritetą? Ar Jis pats nedarė stebuklų? Ar Jis neskelbė paslapčių? Ar Jis neįsteigė ir nepaliko autoriteto savo Bažnyčioje? Teigiamas į šituos klausimus atsakymas yra toks aiškus, kad būtų nesąmonė jį neigti. Evangelija yra pilna stebuklų ir paslapčių. Evangelija aiškiai rodo autoriteto buvimą. Bet jeigu taip, tai kokiu būdu tos pačios priemonės virsta ir dieviškomis, ir demoniškomis? Kaip tuos pačius dalykus gali naudoti ir Kristus ir inkvizitorius? Inkvizitorius sakosi pataisęs ir pa-

gerinęs Kristaus žygį. Tačiau šitas pataisymas reiškėsi ne tuo, kad inkvizitorius į savo kuriamą tvarką stebuklą, paslaptį ir autoritetą būtų įvedęs kaip naujus, ligi tol nebuvusius dalykus, bet tuo, kad jis visą savo karalystę pastatė ant stebuklo, paslapties ir autoriteto. Kristaus žygis buvo pastatytas ant laisvo žmogaus apsisprendimo. Inkvizitorius jį pastatė ant vidinės prievartos. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas virto kertiniais šitos prievartos akmenimis. Todėl inkvizitoriaus tvarka skiriasi nuo Kristaus tvarkos ne tuo, kad inkvizitorius stebuklą, paslaptį ir autoritetą būtų išradęs, bet tuo, kad jis davė jiems naują prasmę, kurios Kristaus žygyje visi jie neturėjo ir negalėjo turėti. Šias tris galybes inkvizitorius pradėjo savo karalystėje naudoti kitam reikalui negu jas naudojo Kristus. Kas tad yra ši nauja prasmė ir šitas kitoks reikalas?

Stebuklo reikalą inkvizitorius pagrindžia žmogaus linkimu tikėti iš prievartos. „Ar žmogiškoji prigimtis, — klausia inkvizitorius, — yra taip sukurta, kad gali atmesti stebuklą, kad ji pačiais baisiaisiais gyvenimo momentais, kada kyla baisūs, ligi gelmių siekią sielos klausimai, galėtų išsiversti tiktai su laisvu širdies apsisprendimu?“ Pats inkvizitorius į šitokią galimybę netiki. Jis mano, kad žmogus pagrindiniais savo gyvenimo klausimais pats vienas visiškai laisvai apsispręsti nepajėgia; kad jis reikalauja stebuklo, vadinasi, reikalauja apsprendimo, kuris ateitų jam iš kito, galingesnio už jį. „Tu nežinojai, — sako inkvizitorius Kristui — kad žmogus, paneigęs stebuklą, paneigs ir Dievą, nes jis jieško ne tiek Dievo, kiek stebuklo. O kadangi žmogus be stebuklo išsiversti nepajėgia, jis gaminasi naujų stebuklų pats arba lenkiasi prieš burtininkų ir raganų stebuklus“. Šitoks stebuklų reikalingumo pagrindimas rodo, kaip inkvizitorius supranta stebuklo prasmę ir jo paskirtį. Stebuklas inkvizitoriaus tvarkoje yra tikėjimo pagrindas. Inkvizitoriškas žmogus tiki dėl to, kad jis regi stebuklą, Stebuklas priverčia inkvizitorišką žmogų tikėti. Stebuklo prasmė inkvizitoriaus karalystėje tuo ir išsisemia. Jokios kitos paskirties jis inkvizitoriui neturi.

Jis yra aukštesnės už žmogų galybės ženklas. Gavęs tokį ženklą, žmogus tiki. Davusi tokį ženklą aukštesnė galybė įrodo savo buvimą ir pagrindžia savo reikalavimus.

Kristus yra padaręs daug stebuklų. Tačiau Jis nepadarė nė vieno inkvizitoriaus prasme[1]). Jis nepadarė nė vieno stebuklo, kuris būtų neturėjęs ryšio su gelbstimąja Jo Pasiuntinybe. Viešojo gyvenimo pradžioje pas Kristų atėjo kalėjime esančio Jono pasiuntiniai ir Jam sakė: „Ar Tu esi tasai, kuris turi ateiti, ar mes kito laukiame?“ (Mat. 11, 3). Tuomet Kristus nurodė ženklą, iš kurio Jonas galįs pažinti, kad Jėzus iš Nazareto yra tasai, kuris turi ateiti: „Eikite ir pasakykite Jonui, ką esate girdėję ir matę. Aklieji regi, raišieji vaikščioja, raupsuotieji pagydomi, kurtiniai girdi, mirusieji keliasi, beturčiams skelbiama Evangelija“ (Mat. 11, 5). Ką Kristus norėjo šiais žodžiais pasakyti? Ar tai, kad stebuklas pats savimi yra Jo Pasiuntinybės ženklas? Anaiptol! Šiais žodžiais Jis norėjo Jonui pranešti, kad Jo rankomis yra jau vykdoma Mesijo karalystė, kurios Izraelis taip ilgus amžius buvo laukęs; kad Jis yra tasai, kuris daro tai, apie ką taip seniai buvo svajota;

---

[1]) Visiškai pripažindamas apologetinę stebuklo reikšmę, kaip priemonės tikėjimui pažadinti arba sustiprinti, autorius mėgina šiame skyriuje kelti antrąją, šiek tiek pamirštąją stebuklo prasmę, būtent: organišką jo ryšį su atperkamuoju Kristaus žygiu. Be abejo, stebuklo, kaip nepaprasto įvykio, vaidmuo pasilieka dėl to visiškoje savo galioje ir daro reikalingos įtakos. Autorius nori tiktai atkreipti dėmesį, kad Kristus, kaip pasaulio Gelbėtojas, nepasitenkino tiktai sukėlęs žmonėse nuostabumo jausmą, bet kad jis per stebuklą jau vykdė gelbstimąją savo Pasiuntinybę. Šiame atperkamajame stebuklo bruože autorius ir norėtų matyti skirtumą tarp Kristaus ir netikrų kristų bei netikrų pranašų stebuklų, kurie šio gelbstimojo bruožo neturi. Jie išsisemia tiktai nuostabumo sukėlimu ir tuo pačiu virsta tiktai grynu ženklu be ontologinio pagrindo. Tuo tarpu Kristaus stebuklai yra ne tik ženklai, bet sykiu ir atperkamieji darbai.

kad Jo darbuose išsipildo senosios pranašystės, skelbusios naujo amžiaus atėjimą. Savo metu pranašas Izaijas buvo paskelbęs, kad „tą dieną kurtiniai girdės skaitomus žodžius ir aklieji regės tamsybėse (29, 18)... Reginčiųjų akys nebebus daugiau pridengtos ir klausančiųjų ausys bus pastabios. Neišmanėlių širdys išmoks pažinimo. Mikliai ir aiškiai kalbės mikčiojančiųjų liežuvis (32, 3-4)... Raišasis šokinės kaip briedis ir nebylio liežuvis džiūgaus“ (35, 6). Ir štai, ta diena yra atėjusi. Kristaus paliesti ar palaiminti aklieji regi, raišieji vaikščioja, raupsuotieji pagydomi, kurtiniai girdi. Tai ženklas, kad Kristus yra tasai, kurs turi ateiti, ir kad Dievo Karalystė yra arti. Kuo šitie darbai yra ženklas? Tuo, dėl ko jie buvo laukiami.

Paskutinėmis advento dienomis Bažnyčia savo brevijoriuje kalba vadinamąsias O-antifonas (jos taip vadinasi todėl, kad visos prasideda jausmažodžiu O), kurių viena sako: „O tautų Karaliau ir visų mūsų kertinis akmuo, kuris dvi dali sujungi į vieną, ateik ir išgelbėk žmogų, kurį iš žemės sukūrei“ (Brev. rom.). Išgelbėti žmogų buvo pagrindinis Mesijo Pasiuntinybės uždavinys. Žmogus turėjo būti išgelbėtas visokeriopa prasme. Nuodėmė, dėl kurios žmogus buvo įsipainiojęs į nevykusį buvimą, nebuvo tik paprasto drausmės nuostato sulaužymas, tik paprastas neklusnumas. Nuodėmė buvo nusigrįžimas nuo Kūrėjo ir atsigrįžimas į kūrinį. Pasirinkęs daiktą vietoje Aukščiausios Valios, žmogus tuo pačiu paliko šitą Valią; jos nurodytą kelią, jos užbrėžtą tikslą ir prisijungė prie daikto gyvenimo, prie jo dėsnių ir prie jo likimo. Daikto būsena dabar virto žmogaus būsena. Bet tuo pačiu žmogus tapo mažiau žmogumi, nes kiekvienas atitrūkimas nuo Dievo yra sykiu ir atitrūkimas nuo savęs paties, nes Dievas yra mūsų pirmavaizdis, mūsų modelis, pagal kurį mes esame ištašyti giliausioje savo prigimtyje. Nuodėmėje žmogus būna silpniau, negu malonėje. Nusidėjęs žmogus yra mažiau žmogus. Štai dėl ko šv. Augustinas nuodėmę ir vadina paslinkimu į nebūtį — „inclinatio ad ni-

hilum". Nuosekliai todėl ir išvadavimas iš nuodėmės nėra tiktai viršinis, teisinis bausmės atleidimas, bet žmogaus būties atstatymas, jos grąžinimas į pilnybę, jos surišimas su jos pirmavaizdžiu. Nuodėmės atleidimas giliausia prasme yra atnaujintasis žmogaus kūrimas. „Kas yra Kristuje, — sako šv. Povilas, — tas yra naujas sutvėrimas" (2 Kor. 5, 17). Todėl Kristus pasirodė žemėje kaip Kūrėjas, kaip naujo dieviškojo kosmo Pagrindėjas. Jeigu per Jį laiko pradžioje buvo „sutverta visa danguje ir žemėje" (Kolos. 1, 16), tai taip pat per Jį turėjo būti visa suderinta su Dievu, „darant jo kryžiaus krauju taiką" (ibd. 20), nes „Jis yra neregimojo Dievo paveikslas" (ibd. 15) ir „visa Juo laikosi" (ibd. 17). Žmogiškosios prigimties pilnatvė, kaip ji švyti dieviškajame savo pirmavaizdyje, turėjo būti Kristaus žygiu atstatyta. Žmogus turėjo būti išvaduotas iš daikto būsenos ir perkeltas į Dievo vaikų karalystę. Laukiamoji Mesijo karalystė turėjo būti ne tik naujas mokslas, bet ir naujas gyvenimas. Štai dėl ko Izraelio pranašai laukė Mesijo ne tik todėl, kad jis atitiestų iškrypusį religinį kultą, kad paimtų ant savęs žmonių nuodėmes ir jas sunaikintų, bet ir dėl to, kad išgelbėtų skriaudžiamuosius, apgintų našles ir našlaičius, išvaduotų kenčiančius ir sėdinčius mirties paunksmėje. Mesijo karalystė turėjo būti visuotinės taikos, teisybės ir gerovės karalystė. Izraelio pranašai teigė ne tik tai, kad, anai laukiamai dienai atėjus, „vilkas gyvens šalia ėriuko ir leopardas įsitaisys savo guolį šalia ožiuko" (Iz. 11, 6); kad žmonės „kardus perkals į noragus ir jietis į peilius vynuogynams" (Iz. 2, 4); kad Mesijas „vykdys krašte teisę ir teisingumą" (Jer. 23, 5); bet ir tai, kad tuomet „bus gausiai žemėje javų ir jų varpos oš kaip Libanas, o miestų gyventojai žydės tarsi pievų gėlės" (Ps. 71) ir kad „raišasis šokinės kaip briedis" (Iz. 35, 6). Kitaip sakant, žmogaus sujungimas su Dievu, žmogaus atnaujintasis sukūrimas turėjo perkeisti visą žmogiškąją prigimtį, išgelbėti ją iš jos negalių, iš jos trūkumų,

iš jos nusilenkimo viršiniam gamtiniam pasauliui. Žmogus, sukurtas kaip pasaulio valdovas — „fecisti eum paulo minorem angelis" (Ps. 8) — turėjo būti grąžintas į savo sostą, iš kurio jis buvo pats pasišalinęs nuodėminga savo valia.

Be abejo, visam tam reikėjo dieviškosios galios. Žmogaus Atnaujintojas, jo antrasis Kūrėjas taip pat galėjo būti tiktai Dievas. Tik Jis vienas galėjo atstatyti apgriautą žmogiškąjį buvimą, nes tik Jo Dvasia nuolatos sklendena viršum nebūties gelmių ir savu fiat nuolatos šaukia daiktus būti. Todėl Mesijo žygiai turėjo būti nuostabūs. Jie turėjo būti stebuklingi, nesuvokiami savo gelmėse. Stebuklas turėjo būti Mesijo reiškimosi būdas. Tačiau šitie stebuklai bus skirti žmogui gelbėti. Jie bus priemonės žmogiškajai pilnatvei atstatyti. Jie bus ženklai Kristaus meilės žmogui, nes tik iš meilės Jis įsikūnijo ir apsigyveno tarp mūsų. Kristaus darbai bus laukiami ne tik dėl to, kad jie yra nuostabūs, bet ypač dėl to, kad jie yra gelbstimosios priemonės. Todėl kai pranašas Izaijas skelbia, kad, atėjus Mesijui, kurtiniai girdės ir aklieji regės, o raišieji šokinės kaip briedžiai, tai jis čia nurodo ne tik tai, kad tuo metu bus žemėje nuostabių dalykų, bet ir tai, kad net ir fiziniu atžvilgiu žmogus bus išvaduotas iš nuodėmės pasėkų. Taip pat ir Kristus, atsakydamas Jono mokiniams į jų paklausimą, nurodo ne tik savo darbų nuostabumą, bet sykiu ir tai, kad jie jau vykdo šitą visuotinį žmogaus gelbėjimą iš nuodėmės.[2] Stebuklai yra Kristaus Pasiuntinybės ženklai ne tik savo nuostabumu, bet ir savo gelbstimumu.

Tuo jie ir skiriasi nuo inkvizitoriaus stebuklų. Pats Kristus yra įspėjęs žmoniją netikėti stebuklui, kaip grynai nuostabiam, nesuvokiamam reiškiniui, nes „kils netikrų kristų ir ne-

[2] Šią Kristaus stebuklų prasmę iškelia ir pop. Leonas XIII savo enciklikoje „Graves de communi" (plg. liet. vertimas „Popiežių enciklikos" 223 p. 1949 m.).

tikrų pranašų, ir jie darys didelių ženklų ir stebuklų, kad būtų suklaidinti (jei tai būtų galima) net išrinktieji" (Mat. 24, 24). Visi šitie netikrų kristų inkvizitoriški stebuklai reiškiasi žmogui savo nuostabumu ir nepaprastumu. Ryšio su žmogaus visuotiniu atpirkimu jie neturi. Jie yra ne gelbstimosios, bet grynai stebinančios priemonės. Vienintelė jų paskirtis yra priversti žmogų tikėti į tą, kuris šiuos nuostabius ženklus daro. Stebuklas savo nuostabumu bei nepaprastumu, kaip buvo sakyta, apsprendžia žmogų ir mažina jo tikėjimo laisvę. Todėl netikrų kristų jis buvo ir bus mielai naudojamas. Todėl jį inkvizitorius ir padarė savo karalystės kertiniu akmeniu. Užtat Kristus paneigė stebuklą kaip grynai stebinantį ir apsprendžiantį dalyką. Du kartu buvo iš Jo tokio stebuklo prašyta ir du kartu Jis šį prašymą atmetė. Pirmą sykį dykumų dvasia norėjo gauti iš Jo ženklą, kad Jis yra iš tikro Dievo Sūnus, ir šiam reikalui siūlė stebuklą — be jokio ryšio su Jo išganomąja Pasiuntinybe, grynąą stebuklą, būdingą tik savo nuostabumu. „Velnias paėmė Jį į šventąjį miestą, pastatė ant šventyklos viršaus ir jam tarė. Jei Tu Dievo Sūnus, pulk žemyn" (Mat. 4, 5-6). Tačiau Kristus, vietoje kritęs žemyn ir davęs ženklą, atsakė „Negundysi Viešpaties savo Dievo" (ibd. 7). Antrą kartą Kristus jau kybojo ant kryžiaus Kalvarijos kalne. „Einantieji pro šalį jam piktažodžiavo, kraipydami savo galvas ir sakydami: Še tau, kurs sugriauni Dievo šventyklą ir per trejetą dienų ją atstatai; gelbėk pats save; jei tu Dievo Sūnus, nuženk nuo kryžiaus" (Mat, 27, 38-40). Prie minios prisidėjo ir kunigai su rašto žinovais bei vyresniaisiais. Jie taip pat sakė Kristui: „Kitus išgelbėjo, pats savęs negali išgelbėti. Jei jis Izraelio karalius, tegul dabar nužengia nuo kryžiaus, ir mes jam tikėsime" (Mat. 27, 42). Abiem kartais reikalaujamas stebuklas būtų buvęs grynas ženklas, apsprendžiantis savo nuostabumu, tačiau praradęs gelbstimąją savo prasmę. Todėl Kristus nė vieną sykį šitokio stebuklo nepadarė. Verčiau jis leido žmonėms netikėti, abejoti, tyčiotis iš Jo ir net piktažodžiauti, negu nuostabą sukeliančiu ženklu įdiegti jiems tikėjimą.

Kristaus stebuklai šitokio pobūdžio neturi. Jie buvo padaryti ne tik tam, kad būtų nuostabūs ženklai, bet sykiu ir tam kad būtų atperkamosios priemonės nuo kurio nors iš nuodėmės kilusio blogio.

Šv. Matas vienoje savo evangelijos vietoje duoda tarsi santrauką visų Kristaus darbų žemėje: „Jėzus vaikščiojo po visą Galilėją, mokydamas jų sinagogose, skelbdamas karalystės Evangeliją, gydydamas visokią ligą ir visokią negalią tautoje. Gandas apie Jį pasklido visoje Sirijoje, ir jie nešė pas Jį visus sergančius, visokių ligų ir kentėjimų suimtus, velnių apsėstus, mėnesienos liga sergančius, stabo ištiktus, o Jis juos gydė" (Mat. 4, 23-24). Evangelijos pasakoja tik apie dalį stebuklų, kuriuos Kristus yra padaręs, nes „Jėzus padarė savo mokinių akivaizdoje dar daug kitų stebuklų, kurie nesurašyti šioje knygoje" (Jon. 20, 30). Tačiau visi šitie stebuklai buvo sutelkti aplinkui pagalbą žmonėms. Be abejo, pagelbėti žmogui giliausioje jo prigimtyje ir jo esminiuose santykiuose su Dievu buvo pagrindinis Kristaus uždavinys. Tačiau kadangi santykių su Dievu suardymas pažeidė ir žmogaus santykius su pasauliu, palenkdamas jį gamtos dėsningumui, Kristus negalėjo tylomis praeiti pro įvairiopą žmogaus jungą, uždėtą jam viršinio pasaulio ir besireiškiantį įvairių ligų, negalių bei kentėjimų pavidalu. Todėl tvarkydamas žmogiškosios prigimties sąrangą ir atstatydamas joje dieviškąjį pirmavaizdį, Jis šalino ir konkrečias išviršines apraiškas, kurios priešinosi Jo vykdomam visuotiniam žmogaus atstatymui. Kristus buvo Gelbėtojas plačiausia ir giliausia šio žodžio prasme. Stebuklai buvo tik viena — praktinė — priemonė šalia mokslo ir šalia sakramentų šitam gelbimajam darbui. Jie yra dieviški, kaip ir visas Kristaus veikimas yra dieviškas. Tačiau jie nėra dieviškesni negu Jo mokslas ir negu Jo sakramentai. Jie yra sudedamoji Jo atperkamojo žygio dalis. Tačiau jie nėra pagrindinė bei esminė dalis. Todėl paties Kristaus nusistatymas savo stebuklų atžvilgiu yra labai būdingas. Jis juos darė paprastai tyliai, nerodydamas savo dieviškosios galybės, dažnai žmonėms net ne-

pastebint ir nejaučiant, kad stebuklas įvyko. Galilėjos Kanos vestuvėse, savo motinos prašomas, jis liepė pripildyti kibirus vandens, kurį pavertė vynu. Šiuo stebuklu Jis išgelbėjo prievaizdą iš didelio nemalonumo, nes vaišės buvo pačiame viduryje, o vyno jau pritrūko. Prievaizda stebėjosi vyno gerumu ir nežinojo, iš kur jis yra. Svečiai iš viso stebuklo nepastebėjo. Ant Genezareto ežero kranto, apaštalams liūdnai pastebėjus, kad žmonės yra išalkę, o nėra kuo juos pamaitinti, Kristus taip pat tyliai palaimino duoną ir žuvis ir liepė jas išdalinti. Galima būtų išnagrinėti visus Kristaus stebuklas ir visuose juose rastume Kristaus norą pagelbėti žmonėms jų varguose ir džiaugsmuose, jų nelaimėse ir kančiose. Stebuklai Kristaus buvo daromi ne tik savo galybei p a r o d y t i, bet ir pasaulio bei žmogaus perkeitimui v y k d y t i. Jie buvo visuotinės transfigūracijos pradininkai ir jos šaukliai. Tai buvo tie maži garstyčios grūdeliai, iš kurių turėjo išaugti pasaulinis perkeistosios tikrovės medis. Todėl stebuklų nuostabumas buvo nustumtas į šalį ir kartais net visai paslėptas. Kristus atsigrįžo į prašančius, maldaujančius žmones, dažniausiai į Jį jau tikinčius ir Jį mylinčius, ir jiems padėdavo. Jis elgėsi ne kaip žmonių stebintojas, bet kaip žmonių geradarys. Dieviškąją savo galią Jis reiškė kaip savaime suprantamą dalyką, kaip sudedamąją savos Pasiuntinybės dalį. Jis buvo Dievas. Jo klausė dangus ir žemė. Todėl Jis šitą klusnumą ir panaudodavo žmonių gerovei kurti arba jai didinti, jų dvasios ir kūno skurdui šalinti. K r i s t a u s s t e b u k l a i y r a d i e v i š k o s i o s C a r i t a s i š r a i š k a.

Čia tad ir glūdi Kristaus stebuklų skirtingumas nuo inkvizitoriaus ir apskritai nuo bet kurios antikristinės jėgos stebuklo. Inkvizitorius įjungia stebuklą į savo tvarką d ė l j o n u o s t a b u m o, dėl to, kad juo apspręstų žmogų ir priverstų į save tikėti, uždarydamas jo sąžinę į kalėjimą ir neleisdamas jai spręsti bei vertinti. Tuo tarpu Kristus stebuklus daro todėl, kad išvaduotų žmogų iš jo nupuolimo į gamtinį dėsningumą. Inkvizitorius savo stebuklais žmogaus laisvę galutinai sunaikina. Kristus jais kaip tik šitą laisvę

padidina, nes nuo jo nuima gamtinių dėsnių pančius. Todėl Jo stebūklai priverčiamosios ir apsprendžiamosios galios neturi, nes ne šiam reikalui jie yra daromi. Jeigu Kristus gydė ligonius, prikėlė mirusius, išvarė velnius, tai visais atvejais Jis norėjo padaryti ne tik stebuklą, vadinasi, parodyti nuostabų ženklą, bet ir išgydyti ligonius, prikelti mirusius ir išvaryti velnius. Kiekvienu savo stebuklu Kristus siekė gėrio — dvasinio ir fizinio pagal konkretų reikalą. Žmonės gerai žinojo šitą pagrindinę Kristaus mintį ir garbino Jį kaip žmonijos geradarį, kaip įvykdytoją visų anų mesijaniškųjų lūkesčių, kurie taip labai buvo gyvi visoje Izraelio tautoje. Bet pats Kristus nekartą net draudė stebuklą patyrusiems apie jį pasakoti. Išgydęs kurčią nebylį „jis liepė niekam to nesakyti" (Mork. 7, 36). Persikeitęs ant kalno apaštalų akivaizdoje, „Jis griežtai jiems uždraudė tai kam nors apie jį sakyti" (Mork. 8, 30). Tačiau evangelijos būdingai pastebi, kad juo Kristus labiau draudė apie Jo stebuklus kalbėti, „juo labiau jie skelbė ir juo labiau stebėjosi sakydami: Jis visa gerai padarė; jis daro, kad kurtiniai girdi ir kad nebyliai kalba" (Mork. 7, 37). Gelbstimoji Pasiuntinybė buvo visiems aiški ir suprantama.

Tačiau Jį kaip Dievą žmonės turėjo pripažinti laisvai pagal savo sąžinės apsisprendimą. Jis pats nevieną kartą tokio apsisprendimo reikalavo iš tų, kurie norėjo pasinaudoti Jo dieviškąja galybe išsigelbėti iš kančios ar iš vargo. Jie turėjo pirma tikėti į Kristaus dieviškumą, vadinasi, pirma laisvai už Jį apsispręsti, o tik paskui Jis leido šiai galybei veikti ir žmones vaduoti. Jo mokiniai taip pat visą laiką suabejodavo Jo dieviškąja Pasiuntinybe. Vaikščioję su Juo trejetą metų, girdėję nuolatos apie Jo kančią, mirtį ir prisikėlimą, pamatę Jį prikaltą ant kryžiaus jie išsiskirstė, nešini tiktai pirmykščio tikėjimo likučiais. Keliaujančiųjų į Emaus mokinių atodūsis „o mes tikėjomės, kad jis atpirksiąs Izraelį" (Luk. 24, 21) gali būti motto visiems Kristaus sekėjams, mačiusiems Jo mirtį. Kai Sekmadienio rytą šventosios moterys nuėjo pas Jėzaus kapą ir rado jį tuščią, o

angelą sėdintį kojūgalyje ir sakantį „Jo čia nėra; Jis prisikėlė“ (Luk. 24, 6) ir kai „sugrįžusios nuo kapo jos paskelbė visa tai vienuolikai ir visiems kitiems“ (ibd. 9), „tos žinios pasirodė jiems lyg tuščios pasakos, ir jie joms netikėjo“ (ibd. 11). Tik pasirodęs pats Kristus „vienuolikai, kai jie sėdėjo už stalo“ (Mork. 16, 14), galų gale juos įtikino, kad Jis iš tikro yra gyvas, kaip buvo sakęs. Tačiau Jis čia pat „prikišo jų netikėjimą ir širdies kietumą“ (ibd.). Be abejo, šitas priekaištas yra žmogaus silpnybės papeikimas. Tačiau Jis yra sykiu nurodymas, kad Kristaus stebuklai, nors jų apaštalai ir mokiniai buvo regėję labai daug, žmogiškosios sąžinės neprivertė ir jos neapsprendė. Tikėjimas į Kristų buvo ir pasiliko laisvas, gręsiamas abejonių, svyravimų ir net visiško žlugimo. Geradariškas stebuklų pobūdis buvo jų nuostabumą pridengęs karitatyvine skraiste ir todėl palikęs žmogui laisvę.

Apsisprendimas už Kristų turėjo kilti iš Jo žodžio. Kristus kalbėjo dieviškus žodžius. „Aš ne pats iš savęs kalbėjau; Tėvas, kurs mane siuntė, jis man davė paliepimą, ką turiu sakyti ir skelbti“ (Jon. 12. 49). Ir savo žodį Jis statė pirmoje vietoje. Į jį Jis reikalavo tikėti, pastebėdamas, kad kas „nepriima mano žodžių, turi savo teisėją: žodžiai, kuriuos aš kalbėjau, teis jį paskučiausią dieną“ (ibd. 48). Ir tiktai paskui, tiktai antroje vietoje Jis nurodė į savo darbus: „Jei nenorite manim tikėti, tai tikėkite darbams“ (Jon. 10, 38). Žodžiai arba idėja Kristui stovi pirmoje vietoje. Todėl Jis savo žodžius ir pabrėžia, teikdamas jais žmogui amžinojo gyvenimo. Tiktai paskui eina darbai kaip žodžių apraiška. Kristaus tvarkoje stebuklas yra tikėjimo išvada. Tai Jis pats yra nesykį pastebėjęs, reikalaudamas tikėjimo prieš stebuklą ir skelbdamas, kad net kalnai persikels iš vietos į vietą, jei tikėjimas bus stiprus. Stebuklas kaip toks dar nerodo stebukladario dieviškumo. Stebuklą padaryti gali tas, kas yra aukštesnis už gamtą, vadinasi, kas gali valdyti gamtos jėgas. Tuo tarpu dieviškas yra tas, ką pats Dievas yra siuntęs ir kas veikia Dievo vardu, vykdydamas Jo valią.

Kristus kaip Dievas buvo aukštesnis už gamtą ir todėl darė stebuklų. Tačiau Jis žinojo, kad stebuklų skalė yra žymiai platesnė už dieviškumo skalę. Todėl Jis įspėjo žmones saugotis netikrų kristų, kurie taip pat pajėgs daryti didelių ženklų ir stebuklų, tačiau kurie nepajėgs tarti dieviškojo žodžio ir vykdyti dangiškojo Tėvo valios. Stebuklas atskleidžia jėgą, bet pats savimi neparodo šaltinio, iš kurio ši jėga kyla. Tuo tarpu žodyje apsireiškia sakančiojo esmė. Dieviškus žodžius gali tarti tiktai Dievas. Dieviškąją tvarką gali skelbti tik tas, kurį Dievas yra siuntęs. Todėl žodis ir buvo pirmoji priemonė, kurią Kristus naudojosi. Tik antrojoje vietoje Jam buvo stebuklas, tačiau ir tai ne tik kaip nuostabus ženklas, bet ir kaip Jo dieviškosios meilės žmogui apraiška. Iš šitų nepaprastos meilės darbų žmonės galėjo pasidaryti išvadą, kad ir jų Autorius turįs būti ne paprastas žmogus, bet Dievo siųstasis. Dėl kurių nors priežasčių netikėdami Jam pačiam, jie vis dėlto galėjo tikėti bent Jo darbams. Tačiau dėl darbų kilęs tikėjimas jau buvo ilgesnio mąstymo išvada, refleksijos ir analizės padaras, todėl taip pat laisvas savo esme. Kiekvienu tad atveju Kristaus darbai žmogaus sąžinės laisvės nežalojo ir jos apsisprendimo nenaikino. Per savo darbus Kristus norėjo parodyti ne tik savo jėgą, bet ir savo meilę. Tuo Kristaus stebuklas ir skiriasi nuo inkvizitoriaus karalystėje priimto ir vykdomo stebuklo.

Tas pat yra ir su paslaptimi. Paslapčių įvedimą į savo santvarką inkvizitorius taip pat kildina iš paties Kristaus žygio. Kalbėdamas apie reikalą turėti sąžinės ramybę, inkvizitorius pastebi, kad stiprieji ir išrinktieji gal būt ir gali gyventi, nešiodamiesi nerimą savo širdyje, tačiau milijonai silpnesniųjų tokio nerimo pakelti negali. Jie reikalauja šitą nerimą pašalinti ir turėti sąžinės ramybę. Čia inkvizitorius lyg ir pradeda prikaišioti Kristui, esą šis tur būt tų milijonų nemyliš, kad nesiryžtąs duoti jiems dvasios ramybės. „Argi kalti, — sako inkvizitorius, — yra visi kiti silpni žmonės, jeigu jie negali pakelti tiek, kiek stiprieji? Argi kalta yra silpna siela, jeigu ji nepajėgia priimti į save to-

kios baisios dovanos? Argi iš tikro būtų teisinga, jeigu Tu būtum atėjęs tik pas išrinktuosius ir tik dėl išrinktųjų? Jeigu taip yra, tai yra paslaptis, ir mes neprivalome tai suprasti. Bet jeigu tai yra paslaptis, vadinasi, mes buvome teisūs, skelbdami, kad svarbiausia yra ne laisvas širdies apsisprendimas, ne meilė, bet paslaptis, kuriai žmonės turi aklai nusilenkti, net ir eidami prieš savo sąžinę". Kitaip sakant, paslaptis atsistoja inkvizitoriaus sukurtos tvarkos visų vertybių viršūnėje. Žmogaus tikėjimą palaiko ne apsisprendimas, ne meilė, bet paslaptis. Net jeigu žmogus ir jaustų, kad šita paslaptis eina prieš jo giliausius įsitikinimus, kad jis, klausydamas paslapties, elgiasi ne taip, kaip reikalauja jo sąžinė, jis vistiek turi šiai paslapčiai nusilenkti, nes ji yra paslaptis, vadinasi, protui neprieinamas ir nesuvokiamas dalykas. Jos turinio žmogus suprasti negali, todėl turi paklusti aklai. Paslaptis inkvizitoriui yra vertybė ne savo turiniu, bet savo paslaptingumu. Žmogus turi jai nusilenkti ne dėl to, kad jis tuo tarpu, šiame žemės buvimo kelyje paslapties suprasti nepajėgia, bet dėl to, kad jis neprivalo jos suprasti. Paslapties turinys inkvizitoriaus gyvenime yra amžinai žmogui uždarytas. Paslaptis stovi viršum žmogaus ne dėl jo faktinės prigimties negalios, bet iš esmės. Paslapties paslaptingumas yra tasai pradas, kurį inkvizitorinis žmogus kuo labiausiai vertina ir kurio jis kuo labiausiai ieško. Žmogų inkvizitoriaus tvarkoje paslaptis apsprendžia ne tuo, ką ji išreiškia, vadinasi, ne materialiniu savo turiniu, bet tuo, kuo jį žmogui yra neprieinama, vadinasi, formaliniu savo pradu, savo nesuvokiama paslaptinga forma. Paslaptys inkvizitoriaus karalystėje yra suabsoliutinamos ne ta prasme, kad jos išreikštų absoliutinį turinį, bet tuo, kad jos yra įamžinamos savo nesuvokiamume. Inkvizitorius skelbia paslaptis, niekados nežadėdamas jų atskleisti.

Tuo tarpu Kristaus tvarkoje paslaptis turi visai kitos prasmės. Paslaptis Kristui yra vertinga ne savo paslaptingumu, bet savo turiniu, kuris joje glūdi. Paslaptingumas yra tiktai laikinė, praeinanti paslapties savybė, kilusi

dėl nuodėmingo žmogaus proto netobulumo. Malonės neapšviestas ir dieviškojo pirmavaizdžio neperkeistas protas nepajėgia ligi gelmių suvokti to, kas yra dieviškajame gyvenime. Todėl paslapčių buvimas Kristaus moksle yra aiškus ir visai natūralus dalykas. Ir vis dėlto Kristus neatsisako apie aną mums nesuvokiamą dieviškąjį gyvenimą kalbėti ir jo turinį žmonėms skelbti. Tiesa, žmonės neviską šiame skelbime supranta. Jie neviską gal supranta taip, kaip Kristus norėtų. Pačios gelmės lieka nuo jų dvasios akių uždaros. Proto analizė ir refleksija atsiduria galų gale į neperžengiamą sieną. Iš to ir kyla paslaptis. Tačiau Kristus šito paslapties paslaptingumo nesuabsoliutina ir jo neįamžina. Jis aiškiai pastebi: „Dar daug aš turiu jums pasakyti, bet d a b a r jūs negalite pakęsti. Kada gi ateis ta tiesos Dvasia, ji jus įves į visokią tiesą“ (Jon. 16. 12). Ir kitoje vietoje: „Ramintojas, Šventoji Dvasia, kurį Tėvas atsiųs mano vardu, išmokys jus visko“ (Jon. 14, 25). Paslapties buvimo Kristus nenoigia. Žmogaus proto negalia pakelti dieviškąją tiesą Kristui yra aiški. Šita negalia paslapčių buvimą Jis kaip tik ir pagrindžia. Bet čia pat Jis priduria, kad Jis atsiųs Šventąją Dvasią, kuri protą apšvies, prigimties negalią pašalins, ir tada žmogui pasidarys aiški kiekviena tiesa. Tada nesuvokiama paslapties forma pranyks, ir absoliutinis turinys galės būti žmogaus suprastas ir pamiltas. Dabar mes dieviškąjį gyvenimą regime tarsi veidrodyje, paskui regėsime taip, kaip jis yra savyje. Dabar mes suvokiame jo tik atolaužas, paskui suvoksime pačią jo esmę. Tai yra galutinis ir atbaigiamasis Šventosios Dvasios uždavinys. Todėl paslapties paslaptingumą Kristus ne tik nelaiko vertybe, bet priešingai — šitas paslaptingumas Jam yra silpnybė, uždengianti nuo žmogaus dieviškąjį turinį, neleidžianti jam tobulai jo pažinti ir todėl nė tobulai pamilti. Pažadas atsiųsti Šventąją Dvasią buvo padarytas pašalinti šiai silpnybei ir panaikinti paslapties paslaptingumui.

Be abejo, kol žmogus pasilieka šioje tikrovėje, tol jo prigimtis yra tik sustiprinama, bet neperkeičiama. Todėl ir paslapties paslaptingumas čia yra tiktai sumažinamas, bet

visiškai nepanaikinamas net ir Šv. Dvasios atsiuntimu. Dieviškosios malonės apšviestas protas supranta žymiai daugiau ir siekia žymiai giliau, negu tada, kai jis vadovaujasi tiktai grynu savo prigimties veikimu. Vis dėlto net ir tokiu atveju jis supranta ne viską ir ne ligi gelmių. Šv. Povilas yra pasakęs, kad šioje tikrovėje mes pažįstame dalimis, ir tuo esmingai išreiškė šios tikrovės pažinimo būdą, kurio nepanaikino nė Šv. Dvasia. Tačiau kai žmogus bus perkeistas, kai jo prigimtis bus galutinai išskaistinta ir išvaduota iš visų netobulybių, tada jis pažins Būtį taip, kaip ji yra savyje, tada jis atsistos priešais ją ir regės ją veidas į veidą. Perkeistajame gyvenime paslapčių nebebus. Paslaptys yra tik praeinantis šios tikrovės dalykas. Jų paslaptingumas kyla ne iš jų turinio, bet iš mūsų laikinio silpnumo, Dievas nepridengia savęs tyčiomis, kad mes Jo nematytume. Jis nėra apgavikas — Deus deceptor —, kurio taip bijojo Descartes. Priešingai, Jis yra „tikroji šviesa, kuri apšviečia kiekvieną žmogų, ateinantį į šį pasaulį" (Jon. 1, 9). Jis duoda mums savo tiesos tiek, kiek mes, būdami neperkeisti, pajėgiame pakelti. Todėl Bažnyčia nuo pat pirmųjų amžių meldžiasi: „Šventosios Dvasios atėjimu sustiprink mumyse tiesą; apreišk mums tai, ko mes nežinome; papildyk tai, ko mums trūksta; sustiprink mūsų žinojimą" (Const. apost.). Inkvizitoriaus tvarkoje šitokia malda būtų nesąmonė. Ji reikštų pastangas pašalinti vieną iš kertinių jo tvarkos ramsčių. Prašyti apreikšti tai, ko mes nežinome, yra tas pat, kas prašyti pašalinti paslapties paslaptingumą ir tuo pačiu pašalinti užtvarą tarp vykdomų darbų ir sąžinės sprendimo. Bet šitą užtvarą pašalinus, griūtų visa inkvizitoriaus karalystė. Kad paslaptis savo paslaptingumu kliudo sąžinei spręsti, kad ji lenkia žmogų aklai paklusti, yra aiškus, jau anksčiau minėtas dalykas. Inkvizitorius šitą kliūtį bei šitą aklumą įamžina ir suabsoliutina. Tuo tarpu Kristus siunčia Šventąją Dvasią jam nugalėti. Kaip stebuklas nėra pagrindinis bei pirmaeilis Kristaus dieviškumo įrodymas, taip paslaptis nėra pagrindinis Jo mokslo pradas. Kai net ir Šv. Dvasios ma-

lonių patyręs žmogus nepajėgia ligi gelmių suvokti dieviškojo gyvenimo turinio, tegul jis priima šį turinį, kad ir tamsų, nes jį skelbia pats Dievas. Tačiau tegul jis žino, kad tas pats Dievas pašalins šią tamsą ir atskleis save taip, kaip Jis yra savyje. Inkvizitoriaus kelias veda į neperskverbiamą tamsą. Kristaus kelias veda į absoliutinę šviesą ir į absoliutinį aiškumą. Inkvizitorius paslaptingumo uždangą kiekvieną kartą vis labiau stiprina ir daro ją storesnę. Kristus Šv. Dvasios veikimu šią uždangą vis labiau silpnina tiek atskiro žmogaus, tiek ir visos žmonijos gyvenime, kol perkeitęs visą pasaulį ją visiškai nuims. Kristaus tvarkoje paslaptis įsijungia į eilę tokių dalykų, kaip skausmas, kančia, mirtis, klaida, kurie visi turės būti galutinai nugalėti ir iš perkeistosios tikrovės pašalinti. Inkvizitorius, palikdamas žmogų amžinai šioje tikrovėje, savaime palieka ir paslapties paslaptingumą, kuriuo, tarsi tankia skara, apgaubia sąžinę ir ją dusina. Kristus, vesdamas žmogų į antgamtinę tikrovę, šią skarą vis labiau nutraukia ir vis daugiau leidžia žmogui paregėti nepridengtą dieviškąjį turinį. Čia, kaip ir stebuklo atveju, inkvizitorius pasirodo esąs tikra Kristaus priešginybe.

Apie autoritetą inkvizitorius ilgame savo pasiteisinime nekalba ir jo įvedimo į savo karalystę nepagrindžia. Jis tiktai jį pamini šalia stebuklo ir paslapties. Tačiau jau pats sugretinimas mums leidžia nujausti, kad ir inkvizitorinis autoritetas yra skiriamas tam pačiam reikalui, būtent, sąžinei nuraminti; kad ir jo prasmė yra ta pati, kaip stebuklo ir paslapties. Iš visos inkvizitoriaus kalbos aiškėja, kad autoritetas jo tvarkoje yra grynai f o r m a l i n i s dalykas. Jis yra atremtas ne į objektyvinę būties sąrangą, bet į gryną žmogiškąją valią. Inkvizitorius ką nors leidžia ar draudžia ne dėl to, kad to reikalautų objektyvinė tvarka, pati žmogaus ar pasaulio prigimtis, bet dėl to, kad jis taip n o r i. Dėstydamas savo nusistatymą leisti žmonėms nusidėti, jis būdingai pastebi: „Ar mes nemylėjome žmonijos, kai kukliai pripažinome jos bejėgiškumą, mielai palengvinome jos naštą ir silpnai jos prigimčiai net nusidėti leidome, bet t i k

su mūsų sutikimu". Ir kitoje vietoje: „Mes leisime jiems nusidėti... Mes pasakysime jiems, kad paskui kiekvieną nuodėmę eina ir atleidimas, jeigu tik nuodėmė yra daroma su mūsų sutikimu". Inkvizitoriaus sutikimas ar nesutikimas yra nuodėmės pagrindas. Nuodėmė yra visa, ko inkvizitorius neleidžia, ir gera yra visa, ką jis leidžia. Formalinis inkvizitoriaus apsprendimas vienus veiksmus padaro nuodėmingais, kitus pateisina. Objektyvinė būties sąranga čia išnyksta ir jokios reikšmės žmogaus veiksmų dorumui neturi.

Šitas inkvizitorinės etikos kampelis meta šviesos ir į visą autoriteto problemą. Savo autoritetu inkvizitorius niekam neatstovauja ir juo nieko neišreiškia. Jis kalba tiktai pats iš savęs, iš savo «laisvės, iš savo noro, kuriuo apsprendžia visą žmonių gyvenimą. Jo diktuojamos elgesio taisyklės išreiškia ne už jo ir už žmonių stovinčią objektyvinę būtį, kurioje ir jis ir jo valdomi žmonės dalyvauja, bet tiktai gryną jo paties nusistatymą. Inkvizitoriaus autoritetas yra nerišamas ir nesaistomas. Jis yra gryna jo sauvalia. Tuo tarpu kiekviena sauvalia yra grynai formalinė. Taip noriu, taip ir turi būti „sic volo, sic iubeo" — yra sauvalios ir sykiu inkvizitorinio autoriteto dėsnis.

Savaime aišku, kad šitoks sauvalinis autoritetas sulaužo ir pavergia žmogaus sąžinę. Sąžinė yra laisva tik tada, kai ji gali vertinti ir spręsti. O spręsti ir vertinti ji gali tik tada, kai jai yra įmanoma žmogaus elgesį palyginti su per ją bylojančiomis objektyvinėmis normomis, esančiomis pačioje būtyje. Tuo tarpu sauvalinis autoritetas šitas normas pridengia neperskverbiama tamsa. Inkvizitoriaus autoritetu vaduodamasi, sąžinė sugeba žmogaus veiksmus palyginti tiktai su šito autoriteto paskelbtais dėsniais. Toliau eiti ji nepajėgia, nes už šito autoriteto stovi nebe objektyvinė būtis, bet gryna laisvė, neapskaičiuojama ir neišmatuojama. Todėl čia sąžinė yra priversta nutilti, nusilenkti inkvizitoriaus žodžiui ir išsižadėti savo sprendimo. Formalinis autoritetas yra tikriausia priemonė sąžinei pavergti. Juo todėl inkvizitorius ir naudojasi.

Tuo tarpu Kristaus tvarkoje autoritetas turi visai kitokį pagrindą. Čia jis yra atremtas į objektyvinę būtį. Kristus turi absoliutinį autoritetą. Žmonės — visi be išimties — turi Jam paklusti. Tačiau šio autoriteto pagrindas yra grynai objektyvinis, būtent, Kristaus dieviškumas. Žmonės turi Kristaus klausyti todėl, kad Jis yra Dievas, vadinasi, kad Jis yra pati Tiesa ir pats Gėris. Kristus pagrindžia ir apsprendžia savo įsakymus ne formaline savo valia, ne formaliniu noru, bet dieviškuoju absoliutiniu turiniu, dieviškąja absoliutine būtimi, kaip Tiesos ir Gėrio pilnybė, kurioje mes dalyvaujame ir kurios atšvaitos mes esame. Mes klausome Kristaus ne todėl, kad Jis taip nori, bet todėl, kad jis reikalauja iš mūsų to, ko reikalauja iš mūsų pačių giliausia idealinė prigimtis. Juk Jame mes gyvename ir veikiame. Juk pagal Jį mes esame sukurti. Juk Jis yra „pirmgymis pirm viso sutvėrimo" (Kolos. 1, 15). Kitaip sakant, Kristus yra mūsų pirmavaizdis, tuo pačiu mūsų būties pagrindas ir reiškėjas. Todėl ką Jis sako, tuo pačiu sakome ir mes giliausia savo esme. Jo norai yra sykiu ir giliausi mūsų pačių norai. Jo žodžiais prabyla giliausia žmogiškosios esmės sąranga, kurią kiekvienas nešiojame savyje ir kuri šioje tikrovėje nepajėgia išeiti aikštėn. Todėl ir reikia Kristaus klausyti. Neklausyti Kristaus reiškia neklausyti savo būties pirmavaizdžio arba giliausiojo ir esmingiausiojo savo paties Aš. Tiesa, Kristaus žodžių ar įsakymų negalima išmatuoti kuria nors aukštesne šalia Jo esančia būtimi, kadangi Jis pats yra Būtis aukščiausia ir pilniausia prasme. Šiuo atžvilgiu Kristuje formalinis ir materialinis autoriteto pagrindas susilieja ir sudaro neatskiriamą vienybę. Tačiau logiškai mes vis dėlto galime skirti Kristų kaip Būties reiškėją, jos turėtoją ir jos vykdytoją; ir Kristų kaip formaliai kalbantį, įsakantį ir reikalaujantį. Ir štai, girdėdami Kristaus įsakymus bei reikalavimus, mes kaip tik ir žinome, kad Jis visa tai daro ne pagal savo formalinį nusistatymą, bet pagal Jame esančios būties reikalavimus. Kitaip sakant, Kristus žemėje pasirodo ne tam, kad įvykdytų savo valią, bet tam,

kad išgelbėtų žmogų ir atstatytų jo prigimtį. Todėl visi jo paskelbti dėsniai kyla iš šitos prigimties. Kristus visados kalba kaip Būties atstovas. Jis pats yra šios Būties autorius. Jis ją sukūrė taip, kaip norėjo. Bet sykį sukūręs tokią, ne kitokią, jis ją apsprendžia jos pačios giliausio plano ir giliausio pirmavaizdžio, kuriuo Jis Pats yra, dėsniais bei reikalavimais. Todėl Kristaus autoritetas yra ne viršinis-formalinis, bet vidinis-materialinis; materialinis ta prasme, kad savo valia Kristus išreiškia objektyvinę būtį; vidinis ta prasme, kad Jo valia giliausia esme yra mūsų pačių idealinio principo valia. Kristus kalba absoliutinės objektyvinės būties ir tuo būdu mūsų pačių vardu, nes mes iš šitos būties kylame ir joje laikomės, kaip vynmedžio šakelė laikosi vynmedyje.

Štai kodėl Kristaus autoritetas žmogaus sąžinės nepavergia ir jos laisvo sprendimo neužmuša. Jeigu Kristus ką nors leidžia, tai tą leidžia ir mūsų sąžinė, nes tai atitinka giliausią mūsų pačių prigimtį. Jeigu Kristus ką nors draudžia, tai tą draudžia ir mūsų sąžinė, nes tai ardo mūsų būtį. Nuodėmė kyla ne todėl, kad tą ar kitą veiksmą Kristus būtų uždraudęs, bet todėl, kad tas ar kitas veiksmas būtiškai-ontologiškai yra blogas ir kaip tik todėl Kristaus uždraustas. Todėl nuodėmės leisti nė pats Kristus negali, nes šitoks leidimas reikštų paneigimą giliausios idealinės mūsų prigimties ir tuo pačiu Kristaus paneigimą, nes giliausia mūsų prigimtis kaip tik Kristumi laikosi. Leisti nuodėmę reiškia paneigti Dievą. Tai gali inkvizitorius, nes jis į Dievą netiki, bet to negali Kristus, kuris pats yra Dievas. Formalinis sutikimas ar nesutikimas gali turėti lemiančios reikšmės inkvizitoriaus karalystėje, tačiau jis turi tik antraeilės reikšmės Kristaus Karalystėje, kurioje viską apsprendžia pati būtis, besilaikanti Dievuje kaip savo šaltinyje. Kristaus reikalavimai, palyginti su mūsų sąžinės reikalavimais, yra vienas ir tas pats dalykas. Jeigu sąžinės balsas yra mūsų pirmavaizdžio balsas, tai tuo pačiu, konkrečiai kalbant, jis yra Kristaus balsas, nes juk Kristus yra mūsų pirmavaizdis. Jo-

kio skirtumo ir jokios priešginybės tarp sąžinės ir Kristaus būti negali. Todėl ir Kristaus reikalavimai sąžinės nepavergia ir nepriverčia, nes per ją byloja Jis pats. O jeigu kartais dėl dabartinės mūsų prigimties silpnybių pasitaiko nesutikimo tarp atskiros sąžinės sprendimo ir Kristaus nustatytos tvarkos, pats Kristus per savo Bažnyčią liepia klausyti savo sąžinės, nes ji yra artimiausioji dorinių veiksmų norma, todėl ji pirmoji apsprendžia visą mūsų elgesį. Tai yra pagrindinis krikščioniškosios etikos dėsnis, kuriame išeina aikštėn didžiausioji pagarba žmogaus asmens laisvei, nelaužoma net objektyvinės klaidos ar objektyvinio blogio atveju.

Šitoks materialinis ir vidinis autoriteto pobūdis glūdi visoje sukurtoje Kristaus tvarkoje. Kristaus įsteigtas autoritetas žemėje taip pat kalba ne iš savo laisvės, ne iš sauvalios, bet iš objektyvinės būties, iš dieviškosios santvarkos. Bažnyčios skelbiami dėsniai saisto žmones ne todėl, kad jų skelbėjai taip nori, bet todėl, kad šitie dėsniai yra semiami iš žmogaus asmens ar bendruomenės prigimties, kad jie yra mūsų pačių gyvenimo dėsniai. Kaip raudona lempelė gatvėje pavojų važiuojantiems ne sukuria, bet tik nurodo, taip ir Bažnyčia savo draudimu ar leidimu dorybių ar nuodėmių nesukuria, bet tik atkreipia žmonių dėmesį, kur jos yra. Todėl Bažnyčios autoritetas yra sujungtas su nepaprastu atsakingumu. Įpareigodamas žmones sąžinėje, šis autoritetas ir pats turi šventai žiūrėti, kad jo skelbiami dalykai būtų objektyvinės dieviškosios santvarkos išraiškos, o ne jo valios norai. Kitaip šis autoritetas, vietoje buvęs Kristaus Karalystės priemonė, gali virsti inkvizitoriaus darbo sustiprinimu. Nėra abejonės, kad istorijos eigoje, sumažėjus kai kuriais tarpsniais atsakingumo jausmui, materialinis-vidinis autoritetas kartais virsta viršiniu-formaliniu autoritetu. Tačiau visados tai yra iškrypimas, kuris dieviškos Apvaizdos nuolat yra atitiesiamas. Grynas formalinis autoritetas Bažnyčioje yra prasilenkimas su Šventąja Dvasia. Inkvizitorius kaip tik nori visą savo valdžią pastatyti ant šitokio autoriteto ir tuo pačiu su-

kurti antikristinę karalystę iš esmės, kurioje būtų žiūrima ne to, k a s s a k o m a, bet to, k a s s a k o. Tuo tarpu Kristaus Karalystėje pagrindinės reikšmės turi turinys (k ą sako), bet ne formalinė kieno nors valia (k a s sako). Net jeigu angelas, pastebi šv. Povilas, nužengtų iš dangaus ir skelbtų ką kita, negu apaštalai yra skelbę, reikia netikėti. Kristaus paliktas Bažnyčiai mokslas yra žmogaus bei pasaulio giliausios esmės išraiška, todėl yra nekintamas per amžius, kaip nekintamas yra Dievas, kuris šitą esmę savyje laiko. Todėl autoritetas yra tik tas, kuris š i t ą mokslą reiškia ir jį skelbia. Visa, kas su šiuo mokslu susikerta, tuo pačiu susikerta su būtimi ir su mūsų sąžine. Formaliai jis gali būti ir didžiausias autoritetas, bet jo reikia neklausyti, kaip ano anatemos angelo.

Visa šita ilgoka sklaida mums parodė skirtumą tarp tų pačių priemonių, naudojamų ir Kristaus, ir inkvizitoriaus. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas yra ir Kristaus ir inkvizitoriaus karalystėje, bet ne ta pačia prasme ir ne to paties pobūdžio. Kai stebuklas yra išraiška Dievo meilės žmogui, tada jis yra Kristaus ženklas ir jo priemonė. Kai tačiau jis yra tik antžmogiškosios galybės įrodymas savo nuostabumu, tada jis yra antikristo ženklas. Kai paslaptis yra išraiška dieviškojo turinio prigimtam, malonės neapšviestam protui, tada ji yra Kristaus mokslo pradas. Kai ji yra tik išraiška paties paslaptingumo bei nesuvokiamumo, ji yra antikristo karalystės priemonė. Kai autoritetas yra išraiška objektyvinės idealinės tikrovės, atremtos į dieviškąjį jos pirmavaizdį, jis yra Kristaus tvarkos dalykas. Kai jis yra tik formalinės valios išraiška, jis yra antikristinė priemonė. Visi šie trys dalykai, visos šios trys didžiosios galybės, kaip jas vadina inkvizitorius, turi dvi puses: materialinę ir formalinę. Darbas ir nuostabumas stebukle, turinys ir nesuvokiamumas paslaptyje, norma ir valia autoritete. Kristus atsiremia ir pabrėžia visų šių galybių materialinę pusę: darbą, gelbstinąjį ir geradarišką, stebukle; dieviškąjį turinį paslaptyje; būties normas autoritete. Inkvizitorius atsiremia ir pabrėžia formalinę visų šių dalykų pusę: nuostabumą ste-

bukle, nesuvokiamumą paslaptyje, valią autoritete. Todėl Kristaus etika, jei kalbėsime M. Schelerio terminais, yra materialinė vertybių etika, o inkvizitoriaus etika yra formalinė dėsnių bei įsakymų etika. Istorijoje šios dvi etikos eina per visus amžius ir grumiasi tarp savęs, kartas nuo karto apspręsdamos savo dvasia ištisas tautas ir epochas. Inkvizitoriaus formalizmas grumiasi su ontologinėmis Kristaus vertybėmis.

3. Vienybės problema

Du kartu atstumta, dykumų dvasia mėgino gundyti Kristų dar trečią ir paskutinį kartą. „Velnias vėl paėmė Jį į labai aukštą kalną, parodė Jam visas pasaulio karalystes bei jų garbingumą ir Jam tarė: Aš visa tai Tau duosiu, jei parpuolęs pagarbinsi mane“ (Mat. 4, 8-9). Tačiau Kristus ir šį sykį atmetė susinaikinimo dvasios pasiūlymą, pastebėdamas: „Viešpatį, savo Dievą, tegarbinsi ir Jam vienam tetarnausi“ (Mat. 4, 10). Tarsi patvirtindami Jo žodžius, „štai prisiartino angelai ir tarnavo Jam“ (Mat. 4, 11). Gundymai buvo baigti. Trys žodžiai, trys žmogiškieji sakiniai buvo pasakyti, ir visa būsimoji pasaulio istorija jais buvo išreikšta.

Aiškindamas šį pastarąjį gundymą, inkvizitorius atkreipia dėmesį ne tik į žmogaus prigimtyje glūdintį norą ką nors g a r b i n t i, bet ir į šio garbinimo p a s ė k a s. Jis kelia klausimą, kas būtų buvę, jei Kristus būtų iš tikro dykumų dvasiai nusilenkęs ir jos siūlomas karalystes bei jų garbę paėmęs. Tuomet be abejo Jis būtų pasidaręs pasaulio Karalius ir visą žmoniją būtų sujungęs į vieną didžiulę bendruomenę. „Reikalas sujungti pasaulį į vieną visumą, — teigia inkvizitorius, — yra trečiasis ir paskutinis dalykas, dėl kurio žmonės kankinasi“. Žmonija, inkvizitoriaus nuomone, visados yra siekusi vienybės. Pasaulyje visados yra buvę didelių tautų, kurios turėjusios garbingą istoriją. Tačiau juo jos darėsi stipresnės, juo buvo nelaimingesnės, nes juo labiau jautė vienybės norą ir sykiu nesugebėjo jo patenkinti. Didieji pasaulio užkariautojai, kaip Timuras, Džingishanas, praėjo tarsi vėjas. Tačiau nesąmoningai ir jie siekė žmoniją sujungti. Todėl inkvizitorius ir sako Kristui: „Jeigu Tu būtum priėmęs cezarių purpurą, būtum įsteigęs pasaulinę imperiją ir visam pasauliui būtum atnešęs taiką“. Tuomet būtų įvykę tai, kas šiandien yra visų mūsų ilgesys

ir ką mes kartojame liturginėse ir privatinėse savo maldose: „Dona nobis pacem".

Tačiau Kristus atstūmė pasaulio karalystes, kaip jau buvo atstūmęs duoną ir sąžinės prievartą. Dykumų dvasia siūlė Jam sujungti pasaulį jėgos keliu. Inkvizitorius tai aiškiai pasako: „Anuo metu Tu galėjai paimti cezarių kardą. Kodėl Tu atstūmei šią paskutinę dovaną?". Kardas būtų buvęs toji pagrindinė priemonė, kuria pasinaudodamas Kristus būtų sukūręs pasaulyje vienybę ir užtikrinęs taiką. Savo priešus Jis būtų kardu nubloškęs ir sutrynęs. Bet Kristus, gindamas laisvą klusnumą ir apsisprendimą, negalėjo panaudoti prievartos žmonijos vienybei sukurti, kaip Jis jos nenaudojo alkiui patenkinti ar tikėjimui įdiegti bei palaikyti. Žmonės turėjo laisvai Juo sekti, laisvai už Jį apsispręsti ir galop laisvai susijungti bendroje meilėje ir bendrame tikėjime. Pasaulinė vienybė turėjo Kristui būti vidinės meilės karalystė. Kardas ir valdovo vainikas buvo prievartos ženklai. Todėl Kristus juos ir atstūmė. Jis norėjo būti Valdovas, nes Jam buvo duota visa valdžia danguje ir žemėje. Tačiau Jis norėjo valdyti ne jėga, bet meile. Po dviejų tūkstančių metų Jo paties įsteigtoji Bažnyčia įvedė ypatingą Jo kaip Karaliaus šventę, kurios liturgijoje ji kartoja paties Kristaus žodžius, pasakytus Pilotui: „Tu pats sakai, aš esu karalius" (Jon. 18, 37). Bet čia pat Bažnyčia priduria, kad ši Kristaus karalystė yra „ne iš šio pasaulio" (ibd. 36) ir Mišių prefacijoje ją vadina „meilės ir taikos karalyste". Kristus yra Karalius, nes Jis yra „Pirmagimis pirma viso sutvėrimo", „Jis yra Bažnyčios kūno Galva" ir Jis „yra pradžia". Jo kaip visos kūrinijos Valdovo laukimu dvelkia visos mesijaniškosios pranašystės. Danieliaus regėjimų Žmogaus Sūnui „buvo duota valdžia, garbė ir karalystė. Jam turi tarnauti visos tautos, giminės ir kalbos. Jo valdžia truks amžinai ir niekados nepasibaigs. Niekados Jo karalystė nebus sunaikinta" (Dan. 7, 13-14). Izaijas taip pat kalba apie kūdikį, kurio petys bus pažymėtos valdžia, kuris bus vadinamas Taikos kunigaikščiu ir kuris „viešpataus Dovydo soste ir

valdys savo karalystę; ją sustiprins ir parems teise bei teisingumu amžių amžiams" (Iz. 9, 5-6). Tačiau Kristus yra Karalius kita prasme, negu Jį norėjo padaryti dykumų dvasia. Dykumų dvasia Jam siūlė k a r d ą, vadinasi, vienybę, sukurtą j ė g o s būdu. Tuo tarpu Jis pasiėmė t a i k ą, vadinasi, vienybę, sukurtą m e i l ė s keliu.

Užtat kardą ir cezario karūną pasiėmė inkvizitorius. „Jau aštuoni šimtai metų, kai mes iš j o pasiėmėme tai, ką Tu pasibjaurėdamas atmetei: paėmėme aną paskutinę dovaną, kurią j i s Tau siūlė, rodydamas pasaulio karalystes. Mes paėmėme iš jo Romą ir cezarių kardą ir beveik pasiskelbėme žemės karaliais, nors ligi pat šiol mums dar nėra visiškai pavykę šį dalyką galutinai užbaigti... O, dar praeis šimtmečiai pilni laisvos dvasios, mokslo ir žudynių. Nes jeigu kas be mūsų imsis statyti Babilono bokštą, tas baigs skerdynėmis. Tačiau galop žvėris atšliauš prie mūsų, laižys mūsų kojas ir laistys jas kruvinomis ašaromis. Tada mes atsisėsime ant žvėries, iškelsime taurę, ant kurios parašyta ‚Paslaptis'. Tada galutinai įsikūnys žmonių ramybės ir laimės karalystė". Inkvizitorius nuosekliai paaiškina, kodėl jis paėmė cezarių kardą. „Juk kas gi gali valdyti žmones, — sako jis, — jeigu ne tas, kas valdo jų sąžinę ir savo rankose turi jų duoną?". Ir tai nėra koks nors inkvizitoriaus teorinis sumanymas. Ne, polinkis nusilenkti tam, kuris turi rankose duoną, glūdi žmogiškojoje prigimtyje. Ž m o g u s t r o k š t a, k a d j į v a l d y t ų t a s a i, k u r i s d u o d a j a m v a l g y t i. Tai pasirodė ir Kristaus gyvenime, kai Jis vaikščiojo po Palestiną, mokė ir darė stebuklų. Vieną sykį „Jėzus, pakėlęs akis ir pamatęs, kad pas Jį ateina didžiausia minia, tarė Pilypui: ‚Iš kur pirksime duonos, kad šitie galėtų pavalgyti'... Pilypas Jam atsakė: ‚Duonos už du šimtu denarų jiems nebus gana, kad kiekvienas gautų kokį truputį" (Jon. 6, 5-7). Šio rūpesčio pabaiga yra visiems žinoma. Kristus liepė žmones susodinti žolėje, „ėmė duoną ir padėkojęs padalino sėdėjusiems; taip pat ir žuvų, kiek kas norėjo" (Jon. 6, 11). Visi buvo sotūs. Ir žmonės, „pamatę, kad Jėzus buvo padaręs stebuklą, sakė: Jis yra tikrai prana-

šas, kuris turi ateiti į pasaulį“ (Jon. 6, 14). Ar tai buvo antgamtinės Kristaus Pasiuntinybės atsivėrimas jų dvasiai? Anaiptol! Šiais žodžiais ana Palestinos minia išreiškė tik savo pasitenkinimą, kad tarp jos vaikščioja Tasai, kuris turi galios dauginti duoną ir tuo būdu neleisti jiems alkti. Ar tad ne Jis turi būti jos karalius bei valdovas? Ar ne Jam reikia įduoti ir žemiškosios galybės skeptrą? Sumanymas nebuvo tik galimybė, nes „Jėzus, žinodamas, kad jie nori ateiti Jo sugauti ir paskelbti karaliumi, vėl pasitraukė pats vienas į kalną“ (Jon. 6, 15). Dykumų dvasia siūlė Jam cezario karūną kaip atlygį už priklaupimą. Susižavėjusi minia mėgino tą pačią karūną uždėti Jam ant galvos kaip žemiškosios Jo galybės ženklą. Abu tačiau kartu Kristus atmetė šias pasiūlas ir pastangas. Pasotinimas žemiškąja duona Jam buvo tik atsitiktinis dalykas. Juo savo Pasiuntinybės Jis nerėmė. Todėl ir valdovo vainiko nepriėmė.

Užtat inkvizitorius, pasišovęs iš esmės būti gyvybinio alkio tenkintoju, buvo visai nuoseklus, pasiimdamas cezario kardą ir jo purpurą. Nepakelti prie jo kojų gulinčios ir kruvinomis ašaromis raudančios žvėries, tos išalkusios ir valdovo jieškančios minios, inkvizitoriui nebuvo jokios prasmės. Todėl jis nepasislėpė kalnuose, kaip Kristus. Jis atsisėdo ant žvėries, tapo jos valdovu, palenkė sau aną minią ir tuo būdu pasiryžo sukurti pasaulinę vienybę, sujungti žmones į vieną visuotinę karalystę, kurios ligi tol niekas neįvykdė, nors daug kas mėgino. Kristus galįs pasilikti su savo išrinktaisiais, kurie, kaip ir Jis, bėga nuo karūną nešančios masės. Bet inkvizitorius būsiąs su visais, nes šie visi trokšta duonos ir ramybės. „Mes duosime jiems ramybę“, teigia inkvizitorius. Kristaus skelbiamoje meilės karalystėje pavargsta net stiprieji, jos įsikūnijimo belaukdami, kadangi meilės ryšys yra toks retas šioje tikrovėje. Todėl jie galop sukyla prieš Kristų ir paneigia Jo meilę, nusilenkdami jėgai. Tuo tarpu inkvizitoriaus karalystėje „visi bus laimingi; jie nebesukils ir tarp savęs nebesipjaus, kaip jie daro Tavo laisvėje“. Sugyvenimas bei klusnumas, laimė bei ramybė bus inkvizitoriaus karalystės žymės.

Koks tad yra šitas inkvizitoriškosios karalystės vaizdas? Kaip kuriasi ir kaip išsivysto gyvenimas, kuriame vietoje laisvės yra duona, vietoje apsisprendimo vergiškas klusnumas ir vietoje meilės prievarta? Kaip atrodo žmogus, išsižadėjęs aukštesnio alkio, savos valios ir savos asmenybės? Šitie klausimai yra ne tik teorinio pobūdžio. Jie turi ir didelės praktinės vertės. Pastarųjų kelių šimtmečių gyvenimas ėjo nuolatine inkvizitoriškosios karalystės kūrimo linkme. Savo pačių akimis mes regėjome šios karalystės iškilimą. Mes regėjome žmogų, vainikuojantį karaliais tuos, kurie jam žadėjo duonos; savo sąžinę sudedantį į rankas tų, kurie už jį mąstė ir sprendė; savo asmenybę panerianti į kolektyvą tautos, rasės ar klasės pavidalu. Todėl Dostojevskio legendoje nupieštas šitokio žmogaus vaizdas yra ne kas kita, kaip mūsų dienų vaizdas. Inkvizitoriaus karalystė niekados nebuvo pasaulyje tokia ryški ir mums taip artima, kaip dabar. Jos tad sklaida gali būti raktas dabarčiai suprasti.

Iš kitos pusės, inkvizitorius karalystė yra viso jo darbo užbaiga ir vainikas. Joje susibėga visi jo dėsniai, visos jo priemonės; joje įvyksta visi jo pažadai. Tai yra objektyvinė išraiška visos inkvizitoriškosios dvasios. Todėl šitos karalystės vaizdas yra reikšmingas ir pačiai žmogaus prigimčiai suprasti. Jis mums aiškiai ir nenugalimai parodo, kuo virsta žmogus, mėgindamas įvykdyti laimę šioje tikrovėje, nes inkvizitoriaus karalystė kaip tik ir yra toji laiminga šalis, toji utopinė sala, tasai žemiškasis rojus, kuriam sukurti inkvizitorius skyrė savo ilgą gyvenimą, savo patyrimą ir savo logiką. Šios tad karalystės sklaida gali būti raktas ir į žmogiškosios būties paslaptį.

Nuostabu, kad inkvizitorius savos karalystės konkretaus vaizdo ne tik neslepia, bet jį atskleidžia — net ligi smulkmenų. Galimas daiktas dėl to, kad jis kalba Kristui, kuris vistiek visa žino. Tačiau galimas daiktas ir dėl to, kad, paregėjęs visišką savos tvarkos sudužimą, jis pereina į gilią ir šaltą ironiją, nieko neslėpdamas ir neužtrindamas. Juk visi jo žodžiai, kuriais jis piešia savos karalystės laimę, skamba

kaip nepaprastai skaudus pasityčiojimas iš žmogiškosios prigimties, iš žmogiškosios laisvės ir iš žmogiškosios asmenybės. Pradėjęs žmogaus gynimu, inkvizitorius baigė skaudžiausiu žmogaus išjuokimu. Pradėjęs silpnųjų meile, jis baigė giliausia jų panieka. Norėdamas pasaulį paversti rojumi, jis iš tikro jį pavertė pragaru. Demoniškasis melas, klasta ir apgaulė niekur kitur taip ryškiai neišeina aikštėn, kaip inkvizitoriškosios karalystės vaizde. Tie septyni džiaugsmai, kuriuos inkvizitorius mini kaip sudedamuosius savos karalystės pradus ir kuriais džiaugiasi šios karalystės gyventojai, yra ne kas kita, kaip septyni skausmai, kuriais šaukia bei rauda giliausia žmogiškoji būtis, inkvizitoriaus išjuokta, paniekinta ir pavergta.

Pirmas dalykas, kuris ryšku inkvizitoriaus karalystėje ir į kurį jis pats atkreipia Kristaus dėmesį, yra žmonių džiaugsmas gauti savo pačių duoną iš valdovo rankų. „Gaudami iš mūsų duoną, — sako inkvizitorius, — jie be abejo žino, kad mes jų pačių savą, jų pačių uždirbtą duoną imame ir daliname be jokio stebuklo. Jie žino, kad mes akmenų nepaverčiame duona". Inkvizitoriaus karalystėje duonos dauginimo stebuklų nėra. Joje duona atsiranda tuo pačiu būdu, kaip ir visoje žemiškoje tvarkoje: ji yra uždirbama. Inkvizitorius nėra Kristus, kuris susodintų minias, laimintų duoną bei žuvį ir dalintų, kiek kas nori. Jis tik paima pačių žmonių uždirbtą duoną ir ją padalina tiems patiems žmonėms. Kur tad yra čia laimė ir džiaugsmas? Kad Palestinos minios norėjo Kristų paskelbti karaliumi, yra suprantama, nes Jis daugino duoną stebuklingu būdu ir ją padalino neuždirbtą. Tačiau kokią laimę skleidžia inkvizitoriaus rankos, dalinančios pačių žmonių kaktos prakaitu pelnytą duoną? Į tai atsako pats inkvizitorius: „Iš tikrųjų jie džiaugiasi ne tiek duona, kiek tuo, kad jie gauna ją iš mūsų rankų". Kitaip sakant, ne materialinis sotumas yra inkvizitoriškosios karalystės džiaugsmas, bet šito sotumo gavimas iš kito. Žmogus visados uždirbo duoną pats sau. Tačiau kol jis šitą

duoną pergyveno kaip savą, kol jis ją ėmė iš savų rankų, tol jis nebuvo laimingas, nes buvo laisvas. Tik tada, kai jis savo paties uždirbtą duoną atiduoda kitam, kaip savo nusilenkimo bei klusnumo ženklą, ir kai šitas kitas tą pačią duoną jam grąžina atgal, kaip savo viršenybės ženklą, tik tada žmogus džiaugiasi, tik tada jis pasidaro sotus ir laimingas, nes tik tada jis parduoda savo laisvę. Nusilenkimas kitam ir savęs paneigimas yra pirmasis inkvizitoriško žmogaus džiaugsmas. Nesunku paregėti, kad tai yra demoniškas pasityčiojimas iš žmogaus asmenybės. Tačiau jis yra nuosekli išvada iš žmogaus noro būti laimingam šioje tikrovėje. Bet sykiu ar tai nėra kritika ir visų tų socialinių sistemų bei santvarkų, kurios yra pasiryžusios sukurti šioje tikrovėje sotų ir patenkintą minių gyvenimą? Visos šitos sistemos akmenų juk nepaverčia duona. Visose jose žmogus turi dirbti labai sunkiai, kad užsidirbtų pragyvenimą. Darbas jose virsta viso ko pagrindu. Jos tik paima pačių žmonių uždirbtą duoną ir ją padalina savo darbu pelniusiems. Kur tad čia yra ta jų didybė, tasai jų pranašumas, kuriuo jos taip giriasi ir kuriuo jos sužavi bei patraukia minias? Kiekvienas žmogaus pažadas pakeisti šią tikrovę kultūrinėmis ar gamtinėmis priemonėmis yra apgaulė, nes žmogus negali padidinti savo ūgio nė viena pėda. Šiuo atžvilgiu inkvizitoriaus ironija yra labai pamokinanti.

Iš nusilenkimo kitam kyla džiaugsmas jaustis žemam ir menkam, kuris sudaro antrą inkvizitoriškosios karalystės gyvenimo bruožą. Inkvizitorius jau anksčiau buvo Kristui prikaišiojęs, kad Jis peraukštai žmogų įvertinęs. Kristaus karalystėje žmogus įsivaizduoja esąs kilnus, didingas, beveik kaip pats Dievas, nes juk pats Kristus yra pavadinęs jį savo broliu ir draugu. Atpirkimas bei pašventimas iškelia žmogų į nepasiekiamas aukštumas. Antgamtinė malonė padaro žmogų dievišku. Todėl krikščioniškoji žmogaus didybė yra nepaneigiamas Kristaus karalystės ženklas. Tuo tarpu inkvizitorius nori žmogų įtikinti, kad jis neturi kuo didžiuotis. „Mes jiems įrodysime, — sako inkvizi-

torius, — kad jie yra bejėgiai, kad jie yra tik verksmingi kūdikiai ir kad kūdikių laimė yra saldesnė už visas kitas. Todėl jie pasidarys mums klusnūs, žiūrės į mus ir glausis baimėje prie mūsų, kaip viščiukai prie vištos". Inkvizitoriaus karalystėje žmogus pasidaro žemas ir menkas, pasidaro kūdikis savo bejėgiškumu. Ir kas svarbiausia, jis džiaugiasi šiuo savo žemumu bei menkumu. „Tuomet, — aiškina inkvizitorius, — mes suteiksime jiems tylią, kuklią laimę, laimę bejėgių būtybių, nes toki jie ir yra". Džiaugsmas savo menkyste bus atlyginimas už savo didybės paneigimą. Be abejo, tai yra skaudus žmogaus išjuokimas. Žmogus negali būti labiau pažemintas bei paniekintas, kaip tada, kai jis džiaugiasi savo menkyste. Toji būtybė, kuri yra sukurta maža kuo menkesnė už angelus, kuri yra apvainikuota garbe ir šlove (Ps. 8), po kurios kojomis padėta visa kūrinija, pasijunta esanti ne tik silpna fiziškai — dvasios didybės atveju šitas jausmas yra nepatiriamas —, bet menka ir žema dvasiškai. Kaip kūdikis jis glaudžiasi prie kito ne todėl, kad savo nekaltume jis ieško meilės bendruomenės, bet todėl, kad savo bejėgiškume jis ieško atramos bei pagalbos. Inkvizitorius išaštrina šitą bejėgiškumo sąmonę ligi aukščiausio laipsnio, padaro ją sudedamuoju žmogiškosios būties pradu ir perkelia ją į etinio pasitenkinimo sritis. Inkvizitoriškas žmogus yra nebe asmenybė, bet bejėgė būtybė, anasai Roskolnikovo „drebantis padaras", kuris trokšta pasinerti masėje ir džiaugiasi, kad yra toksai, kaip ir visi kiti. Kas yra sekęs pastarųjų laikų žmogaus paties savęs pergyvenimą, tas supras šį inkvizitoriškojo žmogaus bruožą ir tą sumasėjimo vyksmą, kuris tebetrunka ir šiandien ir kurį Ortega teisingai laiko didžiausia mūsosios civilizacijos grėsme. Jeigu šiandien didvyrių nebėra, o yra tiktai choras, tai todėl, kad žmogui bejėgių būtybių laimė kolektyve yra saldesnė už didvyrio grumtynes su likimu.

Dar didesne patyčia skamba inkvizitoriaus pasigyrimas, kad jo karalystėje žmonės savo skausmą ir savo džiaugsmą paves valdovams ir liūdės arba linksminsis pagal jų nurodymus. „Mieguisti ir sustingę jie dre-

bės, kai mes pyksime. Jų protas pasidarys kuklus. Jų akys bus linkusios greitai ašaroti, kaip vaikų ar moterų. Bet jie taip pat lengvai, mums mostelėjus, linksminsis ir juoksis, džiaugsis ir dainuos vaikiškas daineles". Inkvizitoriško žmogaus liūdesys ar džiaugsmas kyla ne iš jo paties pergyvenimų, ne iš jo asmens tragedijos ar palaimos, bet iš valdovo nurodymų. Valdovas įsako jam liūdėti ar džiaugtis. Valdovas nurodo šio liūdesio ar džiaugsmo objektą. Išsižadėjęs savos asmenybės, inkvizitoriškas žmogus turi išsižadėti ir savų pergyvenimų. Jis yra viską sudėjęs prie inkvizitoriaus kojų. Todėl inkvizitorius jam dabar parenka ir duoda ne tik duonos, bet ir pergyvenimų. Pasinėręs į masę ir gardžiuodamasis bejėgių būtybių laime, šis žmogus pasidaro priklausomas nuo kolektyvo bei nuo jo vadų ne tik viršine drausme, bet ir vidiniu savo pasauliu. Inkvizitorius nuolatos pastebi, kad jo karalystėje žmonės bus k a i p v a i k a i. Galimas daiktas, kad jis čia prisimena ir stengiasi įvykdyti Kristaus mintį, kad jeigu žmogus nepasidarys kaip kūdikis, neįeis į dangaus karalystę. Visur sekdamas Kristumi, inkvizitorius taip pat reikalauja, kad ir jo tvarkoje žmogus virstų kūdikiu. Tačiau koks baisus yra skirtumas tarp šių dviejų reikalavimų! Kristaus karalystėje kūdikiškai nekalti žmonės virsta š v e n t a i s i a i s, kurių asmenybė išsivysto nepaprastai ryškiai. Inkvizitoriaus karalystėje žmonės s u v a i k ė j a: jų protas pasidaro kuklus, akys linkusios greitai ašaroti, o lūpos greitai juoktis. I n k v i z i t o r i a u s k a r a l y s t ė j e ž m o n ė s d a r o s i t a m t i k r a p r a s m e i d i j o t i š k i. Argi ne idijotizmu skamba inkvizitoriaus posakis, kad jam mostelėjus žmonės džiūgaus ir dainuos „vaikiškas daineles?" Iš inkvizitoriaus karalystės yra pašalinama ne tik žmogiškoji didybė, bet ir žmogiškoji rimtis. Žmogus joje pasidaro n e r i m t a s ne tuo kūdikišku lengvumu, kurį pergyvena kiekvienas tam tikromis savo būties valandomis, bet pačia savo esme, nes jis yra apiplėšiamas savo tragikoje ir didybėje. Pasityčiojimas iš žmogiškosios prigimties ir demoniškas sumanymas pažeminti Viešpaties paveikslą čia pasirodo visu savo nuo-

gumu. Inkvizitorius kuria savo karalystę ne tam, kad žmones padarytų laimingus, bet tam, kad juos padarytų juokingus. Inkvizitoriaus darbas yra atsakymas į Kristaus reikalavimą virsti mažutėliais. Atsakymas demoniškas, nes inkvizitorius, kaip jau anksčiau buvo sakyta, eina nebe su Kristumi, bet su juo, kuris yra „simius Dei" — Dievo bezdžionė — ir todėl iškreipia bei išjuokia visa, kas tik į jo rankas patenka. Inkvizitoriaus karalystėje žmogus virsta ontologine savo paties išjuoka. Kas suvokia šio posakio šiurpą, tas supras ir tą nepaprastą žmogaus tragediją, kurion jis patenka, eidamas inkvizitoriaus nurodytu keliu. Užsispyręs būtinai pasiekti laimės šioje tikrovėje, žmogus galų gale atsiduria didžiausioje nelaimėje, nes pasidaro patyčia ir atmata — nebe vaidyboje, bet pačioje savo būtybėje. Tačiau inkvizitorius savo darbe elgiasi labai nuosekliai. Jis aiškiai parodo, kad, norint būti laimingam šioje žemėje, reikia išsižadėti ne tik laisvės, ne tik asmenybės, ne tik savo apsisprendimo, bet sykiu ir savo gelmėse nešiojamo Viešpaties paveikslo, pakeičiant jį išjuoka, nes tik Dievo išjuokos gali pastoviai ir patogiai šioje tikrovėje įsitaisyti. Žmogaus išjuokimas yra pats būdingiausias inkvizitoriaus karalystės bruožas. Ar toli nuo šitokio išjuokimo buvo bei tebėra ir mūsų laikai?

Tolimesni inkvizitoriaus piešiami jo karalystės gyvenimo bruožai yra tik išvados iš šito žmogaus išjuokimo, iš jo pavertimo tąja „skausminga gėda", apie kurią kalbėjo Nietzschė ryšium su antžmogio paveikslu. „Mes juos priversime dirbti, — sako inkvizitorius, — tačiau laisvu metu apsupsime jų gyvenimą vaikišku žaismu su vaikiškomis dainomis, chorais ir nekaltais šokiais". Priverstinis darbas ir laisvalaikio pasilinksminimai yra žinomi visur ten, kur žmogus yra pavergtas. Tai yra pagrindinės priemonės paversti žmogų įrankiu ir sykiu neleisti šiam įrankiui per greitai susidėvėti. Inkvizitoriaus tvarkoje darbas yra nebe asmeninės kūrybos reikalas, bet mechaninis visuomeninis uždavinys, kurį žmogus yra verčiamas atlikti. Džiaugsmas taip pat yra nebe kilnių

bei didelių pergyvenimų išraiška, bet higieninė priemonė savo nervams ir savo raumenims palaikyti. Nenuostabu, kad ir darbas, ir pasilinksminimas čia yra įsakomas. Stebint kaikurių moderninių valstybių išsivystymą, galima paregėti, kiek jos buvo nukopijavusios inkvizitoriaus karalystės santvarką. Inkvizitoriaus karalystė buvo visų šių valstybių pirmavaizdis. Net sąmoningai ir nežinodami inkvizitoriaus planų, šių valstybių valdovai jas kūrė ir tvarkė taip, kad jos pasidarė inkvizitoriškosios idėjos įsikūnijimas visai konkrečiu pavidalu. Kai žmogus pradeda eiti savęs nužmoginimo keliu, jis juo eina visiškai vienodai ligi pat galo, vistiek ar jis bus šešioliktojo šimtmečio inkvizitorius ar dvidešimtojo diktatorius, nes laikas čia nebetenka reikšmės.

Leidimas nusidėti, apie kurį inkvizitorius nuolatos kalba ir kuris sudaro vieną iš esminių inkvizitoriškosios laimės bruožų, taip pat kyla iš minėto žmogaus sukarikatūrinimo, iš jo pavertimo neprotingu ir neatsakingu vaiku. Atėmęs iš žmogaus laisvę ir asmenybę, apsisprendimą ir atsakingumą, inkvizitorius pastato žmogų anapus nuodėmės, suprastos objektyvinio blogio prasme. Tokiam žmogui nuodėmė yra tiktai neklusnumas, kaip ir kiekvienam naminiam gyvuliui. Jam gera yra visa tai, kas leidžiama, ir bloga visa tai, kas draudžiama. Kas yra daroma su jo valdovo žinia bei sutikimu, tas yra gera. Kas prieštarauja valdovo norui, tas yra bloga. Objektyvinės tvarkos iškreipimas, pačios būties pažeidimas čia pasidaro neitralus, nes už jį žmogus neatsako, kaip neatsako ir gyvulys. Šito iškreipimo bei pažeidimo kaltė tokiu atveju tenka valdovui, kuris ją leidžia jo valdinio laimei bei malonumui. Inkvizitorius šią kaltę mielai prisiima. Čia jis vėl mėgina pamėgdžioti Kristų, kuris pasaulio nuodėmes pasiėmė ant savo pečių. Inkvizitorius nori būti žmonių atpirkėjas iš nuodėmės. Tačiau vėl — koks didelis yra skirtumas tarp šių dviejų atperkamųjų žygių: Kristaus ir inkvizitoriaus. Kristus savo mirtimi pergalėjo nuodėmę jos pagrinde, atstatydamas žmogaus esmę į tikrąją jos vietą, būtent: į jos visišką susijimą su

Dievu. Kiekviena nuodėmė yra nusigrįžimas nuo Dievo. Tuo pačiu kiekvienas atpirkimas yra žmogaus sujungimas su Dievu. Bet ar gali būti gilesnis ir esmingesnis sujungimas negu tasai, kuris yra įvykęs Kristuje per Jo Įsikūnijimą ir Prisikėlimą? Kristus nešė ant savęs mūsų nuodėmes, jas s u n a i k i n d a m a s. Tuo tarpu inkvizitorius eina visai priešingu keliu. Jis prisiima ant savęs žmonių nuodėmes, jas l e i s d a m a s. Jis atperka pasaulį ne tuo, kad nuodėmę išnaikintų ontologiškai, bet tuo, kad paskelbia jos nesant formaliai: nėra nuodėmės ar dorybės, yra tiktai alkis. Inkvizitoriaus karalystėje žmonės nuodėmių nedaro ne todėl, kad jie nedarytų nuodėmingų piktų d a r b ų, bet todėl, kad šie darbai jiems yra leidžiami, vadinasi, formaliai n e l a i k o m i nuodėme. Kaip visa kita, taip ir nuodėmė bei kaltė inkvizitoriaus karalystėje yra suformalintos. Nuodėmės bei kaltės ontologiškumas čia yra jau išnykęs. Čia yra pasilikusi tiktai juridinė jų pusė. Žmonės čia jau yra išlaisvinti iš ano slogučio, kurį jaučia visa žmonija, kuris įkvėpė žodžius „rorate coeli desuper" ir kuris veda nusidėjėlį į gailestį ir į atgailą. Inkvizitoriaus santvarkoje viso to nėra ne dėl to, kad jis būtų perkeitęs žemę ir pašalinęs blogį iš pačios mūsų būties, bet tiktai dėl to, kad sava valia jis šitą blogį leido vykdyti, o kaltę už tai pasiėmė pats ant savęs. Gali jis būti už šitą kaltę atsakingas, gali ji jam slėgti pečius, tačiau jo sukurtame objektyviniame gyvenime kaltės sąmonė yra sunaikinta. Žmonės čia yra n e k a l t i ne šventumo prasme, bet neapkaltinamumo prasme, kaip yra nekaltas vaikas yra netyčia išdaužęs langą ar sužeidęs savo žaidimo draugą. I n k v i z i t o r i u s y r a f o r m a l i n i s a t p i r k ė j a s. Čia glūdi jo pasisekimas, bet sykiu ir jo pralaimėjimas. „Jie mus mylės, — sako jis, — kaip vaikai, dėl to, kad mes leidome jiems nusidėti". Žmogus visados nori išsivaduoti iš nuodėmės naštos. Jeigu jam nepasiseka išsivaduoti realiai ir būti nekaltam per malonę, jis mėgina išsivaduoti bent formaliai per juridinį neapkaltinamumą: nebūdamas nekaltas, jis nori būti bent n e a p k a l t i n t a s. Kadangi inkvizitorius šita prasme žmones nuo nuodėmės iš-

vaduoja, paskelbdamas juos „nekaltais“, todėl jie ir bėga paskui jį, ir myli jį, ir klaupia prieš jį, kad priimtų jo formalinį palaiminimą. Džiaugsmas galėti nusidėti ir būti neatsakingam už šią nuodėmę įsijungia į šitokių žmonių laimę. Tačiau nesunku pastebėti, kad tai yra džiaugsmas, kilęs ne iš pergalės, bet iš pavargusio pralaimėjimo. Formalinis pridengimas nuodėmės nesunaikina, ir neapkaltinamumas žmogaus nekaltu nepadaro. Užsidengti akis prieš bedugnę dar nereiškia ją peršokti. Inkvizitorius jaučia šitą savo „atpirkimo“ netikrumą ir todėl vienoje savo kalbos vietoje priduria susimąstęs: „tik mes būsime nelaimingi“. Inkvizitorius tikisi visus nuvesti į laimę savo atpirkimu. Tačiau pats atpirkėjas — bus nelaimingas, nes šitas jo atpirkimas yra tik apgaulė, tuo pačiu ir visa jo siekiama laimė be formalinės nuodėmės taip pat yra apgaulė. Todėl ir tasai džiaugsmas nusidėti yra lydimas gilios bei skaudžios žmogaus pažeminimo tragikos.

Iš to paties žmogaus pažeminimo kyla ir meilės moteriai normavimas. Inkvizitorius sako: „Mes jiems leisime ar uždrausime gyventi su savo žmonomis ar mylimosiomis, turėti vaikų ar jų neturėti — pagal klusnumo saiką. Ir nusilenks jie mums džiugūs ir linksmi“. Subtiliausias žmogaus jausmas — vyro meilė moteriai — taip pat patenka į inkvizitoriaus priežiūrą, į jo formalybių sritį ir yra sunorminamas. Laisvas ir asmeninis, apsisprendęs ir atsakingas žmogus myli taip pat laisvai ir atsakingai. Jis laisvai kuria savo šeimą ir kiekvieną valstybės įsikišimą į dviejų asmenybių gyvenimą laiko neleistinu ir neteisėtu. Visais amžiais žmonės vienokiu ar kitokiu būdu yra kovoję prieš valstybės užmačias meilės sritį palenkti savo žiniai. Be abejo, tai nereiškia, kad žmogaus prigimtis būtų linkusi mylėti palaidai. Tačiau meilės gyvenimo dėsniai bei normos kyla anaiptol ne iš valstybės. Meilė yra dėsninga pati savyje. Bendruomenė tiktai paskaito šitą dėsningumą ir daugiau ar mažiau jį įkūnija savo įstatymuose. Tačiau kiekvienas iš viršaus primestas dėsnis, kiekvienas noras palenkti meilę kuriai nors žemiškajai galiai ir ją sunor-

minti pagal valdovų užgaidas prieštarauja sakralinei jos prigimčiai ir todėl teisėtai susilaukia pasipriešinimo. Tuo tarpu inkvizitoriaus karalystėje tokio pasipriešinimo jau nebėra. Vidinis meilės dėsningumas čia yra paneigtas iš esmės, nes čia yra paneigtas ir žmogiškasis asmuo, kaip tikrasis meilės šaltinis ir jos nešėjas. Inkvizitoriaus formalinė valia yra virtusi meilės gyvenimo norma. Žmonės myli tą, ką inkvizitorius leidžia, ir myli taip, kaip jis leidžia. Be abejo, tokios viršinės prievartos nekartą pasitaiko ir apskritai žemiškoje tikrovėje. Nei Bažnyčios, nei tuo labiau valstybės įstatymai nėra tobulas meilės dėsningumo atspindys. Todėl nekartą jie verčia. Tačiau tai yra nešvengiama mūsosios žemės netobulybė, kurioje sueina į konfliktą asmeninė sąžinė bei asmeninis apsisprendimas su objektyvinių dėsnių reikalavimais. Asmens kova su visuomene eina visur. Įtampa tarp individualinės sielos ir objektyvinės dvasios yra jaučiama visame žemiškojo gyvenimo plote. Todėl nuo šitos kovos bei įtampos nėra laisva nė meilės sritis. Tačiau tą, kas yra netobulybė, inkvizitorius paverčia dėsniu. Inkvizitoriaus karalystėje kovos už asmeninį apsisprendimą meilės srityje kaip tik nėra. Jis skelbia meilės normas, o žmonės mielai jas priima ir džiūgaudami jas vykdo. Tačiau šitame džiūgavime glūdi visas inkvizitoriško žmogaus meilės tragizmas. Žmogaus meilė čia yra jau nebe gilus asmeninis pergyvenimas, nebe asmeninė vertybė, bet viršinis valstybinis reikalas, kurį inkvizitoriaus pavaldiniai taip lygiai klusniai atlieka, kaip mokesčius, pyliavas, kelių taisymą ir kitus paviršutiniškus dalykus. Jie nebejaučia, kad jų meilėje prabyla giliausia jų prigimtis su savo dvasiniu bei fiziniu kūrybiškumu; kad meilės apraiškose glūdi visas asmuo, visos žmogiškosios būties asmeninis pradas. Meilė inkvizitoriaus tvarkoje yra nustumta į gyvybinio alkio sritį, todėl leidžiama patenkinti pagal inkvizitoriaus valią. O šita valia apsisprendžia pagal tai, kiek žmonės yra jai klusnūs. Klusnumas inkvizitoriaus karalystėje yra matas pasotinti meilės alkiui. Bet ar tai nėra elgesys su mūsų pri-

jaukintais naminiais gyvuliais, tegul atsako kiekvienas, kas įsigilina į inkvizitoriškosios santvarkos esmę. Ir vis dėlto šitoks inkvizitoriaus nusistatymas yra labai nuoseklus. Jeigu inkvizitoriškas žmogus yra išsižadėjęs savos asmenybės, savaime jam yra pasilikęs tiktai gyvybinis alkis. Dvasinė asmenybę papildanti ir tobulinanti meilės galia jam yra dingusi, kaip yra dingusi dangiškoji duona. Todėl šitas grynas gyvybinis alkis ir tesiprašo patenkinamas. Ir žmogus džiaugiasi, jeigu jam leidžiama šiuo būdu mylėti, kaip jis džiaugiasi gavęs savo paties duoną iš inkvizitoriaus rankų. Jis džiaugiasi visais tais mylėjimo būdais, kuriuos jam inkvizitorius nurodo, nes jam svarbus yra tik pats alkio nuraminimas, o ne būdas, kuriuo šitas nuraminimas įvyksta. Džiaugsmas normuotai mylėti yra nuosekli nužmoginimo išvada. Ar nebuvome ir mes pradėję žengti į tokios normuotos meilės laikus?

Galop visų žemiškosios, inkvizitoriaus sukurtos laimės pradų pabaigoje kaip jų visų viršūnė ir vainikas stovi vienas, pats paskutinysis, kurį inkvizitorius šitaip apibūdina: „Skaudžiausias savo sąžinės paslaptis, viską jie mums atskleis, ir mes apie viską spręsime, o jie su džiaugsmu ir pasitikėjimu priims mūsų sprendimus“. Nė vienas žmogus ir nė vienu atveju neatskleidžia kitam savęs taip, kad jam pačiam nieko nebeliktų. Žmogaus asmenybė ginasi nuo tokio visiško apsinuoginimo, nes ji saugo pačią save. Žmogus, būdamas asmuo, negali savęs visiškai sudėti į kito rankas. Asmuo kitam asmeniui yra neprieinamas ir neištiriamas: individuum ineffabile. Jame visados pasilieka daugiau, negu jis pasako ar apreiškia net ir didžiausios meilės metu. Tiktai Dievui žmogus gali save visą atskleisti ir tiktai į Viešpaties rankas jis gali sudėti visas savo paslaptis. Tačiau inkvizitorius mėgina pergalėti šitą asmens uždarumą. Jis nori atsistoti Dievo vietoje ir savo valia persunkti visą žmogiškąją būtybę. Tai jam pasiseka todėl, kad jis yra sunaikinęs žmogaus asmenybę ir tuo pačiu sunaikinęs tuos skląsčius, kurie slepia asmenybės turinį ir giliausią jos gyvenimą. Inkvizitoriaus žmogus nebeturi nie-

ko sava. Viską jis yra atidavęs kolektyvui ir jo vadams. Jis yra tuščias. Kas jame atsiranda — sprendimai, pergyvenimai, darbai, džiaugsmai — yra nebe jo. Jeigu jie ir gyvena jo dvasioje, tai tik kaip svetimi daiktai. Inkvizitoriško žmogaus dvasia yra virtusi sandėliu, kuriame masė krauna savo turtą. Tačiau ką nors sava, kas priklausytų tik jam vienam, kas būtų suaugę su jo gelmėmis ir iš šitų gelmių kilę, inkvizitoriškas žmogus nebeturi. Jo dvasioje yra atsivėrusi begalinė tuštuma. Todėl jis ir yra inkvizitoriui prieinamas ligi pačių savo gelmių. Todėl jis ir džiaugiasi, galėdamas atverti šitą sandėlį ir parodyti viską, kas jame yra sugabenta. Džiaugsmas būti tuščiam yra galutinis ir tur būt pats didžiausias inkvizitoriaus karalystėje. Tai yra pats šitos karalystės ir jos laimės pagrindas. Visą save apnuoginęs, atidavęs kitam visą savo dvasios turinį, prisiėmęs svetimus pergyvenimus ir jausmus, žmogus nebeturi, kur eiti toliau. Jam belieka džiaugtis, kad jam nieko nebeliko. Jam belieka džiaugtis grynu formaliniu savo buvimu. Žmogiškosios egzistencijos suformalinime inkvizitoriaus karalystė pasiekia savo atbaigą.

Inkvizitorius kuria savą karalystę, kurioje žmonės, jo teigimu, bus laimingi, nebesiries tarp savęs, nebesijaus išdidūs, bus sotūs, patenkinti ir kuklūs. Konkrečiai šitą laimę, kaip matėme, sudaro septyni „džiaugsmai“:

1. džiaugsmas gauti savą duoną iš kito rankų,
2. džiaugsmas jaustis žemam ir menkam,
3. džiaugsmas būti išjuoka,
4. džiaugsmas prievarta dirbti ir prievarta ilsėtis,
5. džiaugsmas galėti nenuodėmingai nusidėti,
6. džiaugsmas normuotai mylėti,
7. džiaugsmas vesti formalinę egzistenciją.

Tai yra inkvizitoriškosios tvarkos vertybių lentelė. Nenuostabu, kad visas šitas vertybes įvykdžius konkrečiame gyvenime, žvėris šliaužios prie inkvizitoriaus kojų ir jas laistys kruvinomis ašaromis. Žvėris čia yra sukolektyvintos, sumasintos žmonijos simbolis. Inkvizitorius visą laiką vedė

žmogų atgal į gamtą. Jis taikė jo buvimui gyvuliškuosius dėsnius. Jis vykdė jo gyvenime gyvuliškuosius reikalavimus. Todėl žvėris ir virto šito gyvenimo simboliu. Inkvizitoriaus suvienyta ir sujungta žmonija suklupo prie jo kojų žvėries pavidalu, o jis pats atsisėdo ant šitos žvėries, kaip jos valdovas, kaip jos cezaris ir dievas, ir iškėlė taurę su užrašu „Paslaptis". Taip, iš tikro tai yra žmogaus paslaptis, apie kurią kalba Apreiškimas. Tai yra paslaptis, kurioje glūdi galimybė žmogui tapti arba dieviškų arba gyvuliškų. Tai yra žmogaus tapsmo paslaptis. Būdamas savo būtimi užbraiža, žmogus turi tapti. Jis turi išsivystyti ir išryškinti savyje glūdinčius bruožus, savyje glūdintį paveikslą ir panašumą. Tačiau šitą paveikslą savyje jis nešioja dvejopą: Dievo, kaip savo pirmavaizdžio ir galutinio tikslo, ir gyvulio, kaip savo medžiaginės atramos. Todėl ir tapti jis gali dviem kryptimi: Dievo, išryškindamas ir nuolatos pabrėždamas savo dieviškumą, ir gyvulio, išryškindamas savo gyvuliškumą. Nuo šios pagrindinės linkmės priklauso visos tos konkrečios būsenos, kurios susikuria istoriniame žmonijos kelyje.

Kristus atėjo pasaulin tam, kad padėtų žmogui eiti Dievo kryptimi; kad pagelbėtų jam atbaigti glūdintį jame dieviškąjį pirmavaizdį. Kristaus vedama žmonija išsivysto ligi tos mistinės šventųjų Bendruomenės, kuri apima visą pasaulį ir sudaro Mistinį Kristaus Kūną. Simbolinis šitos sudievintos žmonijos vaizdas yra MOTERIS, pamynusi žalčiui galvą, dykumoje maitinama erelio, turinti savo kojų suoleliu mėnulį ir savo galvos papuošalu žvaigždės. Tai Dvasios jėga, pergalėjusi gamtą ir visus gamtinius padarus sutelkusi aplinkui save savai tarnybai.

Inkvizitorius, kaip Kristaus priešginybė, kaip antikristas pasirodo pasaulyje tam, kad sugundytų žmogų eiti gyvulio linkme; kad išryškintų žmoguje jo gyvuliškumą. Inkvizitoriaus vedama žmonija išsivysto ligi tos, kaip jis pats vadina, „skruzdėlių krūvos", kuri taip pat gali apimti visą pasaulį. Šios sugyvulintos žmonijos vaizdas yra ŽVĖRIS, tykojanti praryti Moters kūdikį, kovojanti prieš dvasią, per-

sekiojanti Kristų bei Jo šalininkus, galop sugaunama, surišama ir sunaikinama. Moters ir Žvėries kova yra simbolinis visos pasaulio istorijos vaizdas ir pagrindinė Apreiškimo tema. Istorinė žmonija grumiasi už dieviškumą ar gyvuliškumą, nes kiekvienas žmogus už tai grumiasi savo viduje.

Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje, kaip matome, Dostojevskis išvysto šitas grumtynes ligi galutinių jų pasėkų ir parodo, kaip ir dėl ko susikuria inkvizitoriaus karalystė nepaprastai panaši į Kristaus Karalystę ir nepaprastai nuo jos skirtinga. Panaši viršine savo struktūra, savo formaliniais pradais ir savo tikslu. Skirtinga savo turiniu, savo linkme ir savo priemonėmis. Abiejų šių karalysčių objektas yra istorinė žmonija. Tačiau patekusi dviejų iš esmės skirtingų pradų — Kristaus ir dykumų dvasios — įtakon, ši žmonija išsivysto priešingomis linkmėmis ir pasiekia priešingų rezultatų. Kristaus karalystėje žmogus tampa šventuoju, vadinasi, dievišku: Dievo draugu ir Jo broliu. Inkvizitoriaus karalystėje jis tampa gamtažmogiu, vadinasi, gyvulišku: Dievo paveikslo patyčia, virsdamas tuo pačiu ir savęs išjuoka.

PABAIGA

Tylintis Kristus

Visa ši studija galėjo skaitytoją įtikinti, kad jos autorius stovi Kristaus pusėje ir Jį palaiko prieš inkvizitorių. Kristaus apgynimas jo byloje su inkvizitoriumi ne tik Sevilijos kalėjimo vienutėje, bet ir visoje pasaulio istorijoje buvo pagrindinis šio veikalo uždavinys.

Tačiau čia pat kyla dar vienas klausimas, kurio dėstyme nesprendėme, kuris tačiau pabaigoje prašosi pastatomas ir atsakomas, būtent: ar Dostojevskio legendos Kristus yra tikrasis Kristus? Ar Jis nėra kartais tik poetinė fantazija, graži savyje, bet netikra ir todėl neverta didesnių pastangų? Kas visoje šioje studijoje buvo ginamas: Evangelijos ar Dostojevskio Kristus? Atsakymas į šiuos klausimus yra būtinas, kad galėtume įsibrauti į pačią Dostojevskio legendos esmę.

Kristaus gyvenime ir Jo moksle esama tiek pilnatvės ir tiek šviesos, kad jokia plunksna nepajėgia jos išreikšti ir jos paslapčių atskleisti. Net ir šv. Jonas, kuris giliausiai suprato Kristaus Asmenybę, baigdamas savo evangeliją, pastebi, kad „yra dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Jėzus padarė" ir kad „jei kiekvienas iš jų būtų atskirai aprašytas, tai manau, kad ir visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų, kurios reiktų parašyti" (Jon. 21, 25). Vadinasi, evangelijos taip pat yra tik nuotrupa, tik atšvaita tos dievažmogiškosios pilnumos, kuri perėjo per mūsų žemę ir kuri ligi pat mūsų dienų nenustoja traukusi mūsų žvilgio. Nors ir nepajėgdami jos išsemti, nors kartais gal būt ją net ir klaidingai suprasdami, mes nuolatos į ją gręžiamės ir ši Didįjį Klausimą nuolatos sprendžiame. Nuo Klemenso Aleksandriečio „Paidagogos", kur jis vaizduoja Kristų kaip žmonijos Mokytoją ir Vadovą, ligi G. Papini „Kristaus istorijos" ir Fr. Mauriac „Jėzaus gyvenimo", kur paklydusio ir

pavargusio naujojo žmogaus dvasia jieško paguodos bei ramybės, eina nenutrūkstama eilė veikalų, studijų ir straipsnių, mėginančių pradengti Paslapties bent kraštelį, įspėti Mįslės bent dalį, suvokti Prasmės bent menką atlaužėlę. Ir eis šita eilė ligi pat istorijos galo, ir niekas negalės pasigirti išsakęs viską, nieko nebepalikdamas ateinantiesiems. Kristaus pasirodymas žemėje veda į dangiškojo Tėvo valią, į dieviškąją laisvę, kur nyksta priežastys, sąryšiai ir prasideda tamsa. Kristaus atneštasis mokslas veda į dieviškąją Būtį, į Jos nuolatinį buvimą bei veikimą sukurtosiose būtybėse, į neaprėpiamą Kūrėjo ir kūrinio meilės ryšį ir baigiasi paslaptimi. Kristaus dievažmogiškoji asmenybė veda ne tik į žmogiškumo, bet ir į dieviškumo gelmes, į Šv. Trejybės vidaus santykius, iš jų semia galutinį išaiškinimą ir tuo pačiu pradingsta mūsajam suvokimui. Niekas negali pasekti Kristaus ligi galo. Niekas negali žygiuoti su Juo sykiu nuo amžinojo Jo gimimo iš Tėvo ligi Jo grįžimo pas tą pati Tėvą. Kiekvienas gali eiti su Juo tik tam tikrą Jo kelio dali. Kiekvienas gali aprėpti tik tam tikrą Jo asmenybės ir Jo darbų sritį. Štai dėl ko R. Guardini ir tvirtina, kad „kas imasi kalbėti apie Jėzaus Kristaus asmenybę ir gyvenimą, turi aiškiai žinoti, ko jis nori".[1]

Tuo pačiu ir Dostojevskis, pasirinkdamas Kristų savo legendos personažu ir suvesdamas Jį su inkvizitoriumi, taip pat negalėjo aprėpti šios absoliutinės Asmenybės jos visumoje bei pilnatėje. Jis taip pat pažiūrėjo į Kristų tik tam tikru atžvilgiu. Jis taip pat turėjo tik tam tikrą norą. Ir dėlto niekas negali Dostojevskiui priekaištauti, nes Kristaus dievažmogiškoji visuma neišsisemia nei žmogaus mąstymu, nei jo žodžiu, nei jo gyvenimu. Svarbu tik, ar šitas Dostojevskio pasirinktas atžvilgis yra paimtas iš Kristaus pilnatvės; ar šitas Dostojevskio noras sutinka su pagrindiniu Kristaus tikslu Jo gyvenime bei veikime. Jeigu ta atšvaitėlė, kurią Dostojevskis pavaizdavo savo kūrinyje, iš tikro glūdi Kristuje; jeigu tasai noras, kurį rašytojas įvykdė savo

[1] Der Herr, XIII p. Würzburg 1937.

pasakojime, iš tikro yra Kristaus noras, — tuomet jo nupieštas Kristus yra tikras Kristus, nors ir nebūtų pilnutinis; tuomet ir pastangos ginti šito Kristaus bylą prieš inkvizitorių yra pateisinamos ir prasmingos. Kokį tad atžvilgį Dostojevskis pasirinko, piešdamas Kristaus vaizdą savoje legendoje?

Kristų ryšium su žmonijos istorija galima pergyventi trejopai. Nuodėmės pažeista ir savo paskirties kelyje paklydusi žmonija laukė Išganytojo, kad Jis išvaduotų ją iš pasivergimo blogiui ir atidarytų jai kaltės užtrenktus Atpirkimo vartus. Ir Išganytojas atėjo. Jis atėjo prisiėmęs žmogaus prigimtį, dalindamasis su žmonija jos sunkia egzistencija, iškęsdamas ją jos kraštutiniausiose situacijose — kančioje ir mirtyje. Tuo Jis pagrindė naują žmogaus buvimą, jį perkeisdamas jo esmėje. Kristus žemėje buvo kalbantis ir veikiantis Kristus. Jo žodis ir Jo žygis buvo dvi pagrindinės Jo apsireiškimo formos.

Bet Kristus „buvo paimtas į dangų ir sėdi Dievo dešinėje“ (Mork. 16, 19), palikęs žiūrintiems į dangų apaštalams ir visoms kartų kartoms pažadą vėl ateiti to paties dangaus „debesyse su didelė galybe ir didenybe“ (Mat. 24, 30), ateiti nebe mokyti, nebe veikti, bet „teisti gyvųjų ir mirusiųjų“, kaip kalbama Credo. Istorijos pabaigoje pasirodęs Kristus yra teisiantis Kristus. Objektyvinės tiesos ir objektyvinio gėrio atskleidimas yra pagrindinė Jo apsireiškimo forma laikų pabaigoje.

Tačiau tarp šitų dviejų taškų — tarp Palestinos kelionių ir istorijos galo — eina tūkstančiai metų. Kas yra visas šis laikas Kristaus atžvilgiu? Ar žmonija yra palikta viena sau? Ar Kristus joje neveikia? Anaiptol! Tačiau šis Jo veikimas yra kitoks, negu buvo Palestinoje ir negu bus tada, kai Jis „atsisės savo didenybės soste“ (Mat. 25, 31). Jeigu krikščioniškosios istorijos pradžioje ir pasaulio gale Kristus veikė ir veiks fiziškai regimu būdu, tai istorijos eigoje Jis veikia neregimai per savo Bažnyčią: per jos žodį, per jos dalinamus sakramentus, per jos vadovavimą. Istorijos eigoje veikiąs Kristus yra paslėptasis

Kristus. Tai tasai Deus absconditus, kuris gyvena ne tik Eucharistijoje, bet ir kiekviename mažiausiajame mūsų brolyje (plg. Mat. 25, 40).

Šitą tad paslėptąjį neregimąjį Kristų Dostojevskis ir norėjo pavaizduoti savo legendoje. Legendos Kristus nėra nei mokinantis Palestinoje nei teisiantis istorijos pabaigoje. Legendos Kristus yra istorijoje veikiąs Kristus, veikiąs tuo fiziškai neregimu, nepatiriamu, tačiau realiu būdu, kuris sugriauna visus Jo priešų planus ir veda žmoniją į galutinį atbaigimą. Jeigu Dostojevskis leidžia Kristui pasirodyti Sevilijos aikštėje, tai tik poetinio vaizdingumo bei konkretumo dėliai. Tačiau savo esme šitas Kristus yra neregimasis Dievas. Jis ateina į Seviliją ne jos teisti, bet tik pasidairyti, kaip atrodo žmonės po šešiolikos šimtų metų. Jis užklysta lyg ir netyčiomis. Pora Jo padarytų stebuklų prie katedros durų yra tarsi atsiminimas iš anų senų laikų, kada Jo pasiuntinybė buvo pradžioje ir kada Jis pats vienas buvo žmonijos vadovas. Štai kodėl Dostojevskio Kristus tyli. Tyla čia yra poetinė-simbolinė istorijoje veikiančio neregimojo Kristaus išraiška. Kristus legendoje tyli ne todėl, kad Jis neturėtų ko pasakyti arba kad Jis viską būtų perleidęs popiežiui, kaip Jam pastebi inkvizitorius, bet todėl, kad Jis čia yra ne Palestinoje ir ne pasaulio pabaigoje, o pačioje istorijos eigoje. Tylintis legendos Kristus yra neregimasis istorijos Dievas.

Kaikam šitoksai tylintis Kristus nepatinka, ir Jo tyloje yra įžiūrimas didžiausias legendos Kristaus skirtumas nuo Evangelijos Kristaus. Kaikas šitą tylą aiškina rytietiškuoju pasyvumu, perdėtu gailestingumu, tolstojišku noru nesipriešinti blogiui. Kaikas norėtų legendos Kristų matyti tokį, koks Jis buvo, peikdamas fariziejus ar varydamas iš šventyklos pirklius. — Visi tačiau šie priekaištai išleidžia iš akių aną pagrindinį atžvilgį, kuris yra jaustas Dostojevskio kūrinyje, būtent, kad legendos Kristus yra istorijoje veikiąs Dievas. Bet argi istorijoje Kristus mums kalba tiesioginiu būdu pats fizine savo prezencija? Argi Jis yra Mokytojas

savo paties lūpomis? Todėl ar blogai padarė Dostojevskis, neleisdamas legendoje Jam ištarti nė žodžio? Priešingai, poetinė kūrinio kompozicija būtų pavirtusi niekais, jeigu Kristus būtų pradėjęs ginčytis su inkvizitoriumi. Dostojevskis genijalia savo intuicija suvokė tylinčiojo Kristaus prasmę ir ją savon legendon įdėjo. Bet šita tyla, kaip jau buvo anksčiau sakyta, yra nepaprastai veiksminga. Ji kalba giliau, negu stipriausi žodžiai. Ji priverčia inkvizitorių išvystyti savo mintis ligi visiško jų sudužimo. Tačiau ar ne taip yra ir istorijoje? Ar neregimasis Kristaus veikimas žmonijoje neveda jos Jo paties nubrėžtu keliu? Ar į šitą neregimumą nesudūžta visos antikristinių jėgų užmačios? Todėl ir šiuo atžvilgiu Dostojevskis suprato istorijoje veikiantį Kristų ir Jį savoje legendoje pavaizdavo. Tylintis legendos Kristus yra ne pasyvus, ne nesipriešinąs blogiui, bet veikiąs nepaprastai įtakingai, nors ir fiziškai nepatiriamu būdu, kuris žodiniame poezijos kūrinyje apsireiškia t y l o s forma.

Kad legendos Kristus su inkvizitoriumi nepasielgia taip, kaip su pirkliais šventykloje, tai taip pat turi savo šaknis neregimajame Jo veikime. Jeigu Kristus ateitų pasaulio pabaigoje, išklausytų ilgos inkvizitoriaus kalbos ir jį pabučiuotų, be abejo tuomet Jis pasielgtų priešingai Evangelijai ir būtų netikras Kristus — Tolstojaus sukurtas filosofiškai, o Dostojevskio pavaizduotas poetiškai. Bet Didžiojo Inkvizitoriaus legendoje taip nėra. Legendos Kristus ateina pačiame istorijos ikarštyje, kada Jo šalininkai, užsidegę apaštališkuoju, tačiau neperkeistu uolumu, siunčia ugnį ir kardą Atpirkėjo priešams. Jie nori išrinkti usnis iš Dangaus Karalystės, nelaukdami pjūties meto. Argi tad Kristus gali šitą jų uolumą palaiminti ir dar prie jo prisidėti? Argi ne Jis pats yra savo metu sudraudęs apaštalus, kai šie prašė ugnies juos nepriėmusiems miestams arba siūlėsi išrauti piktžoles? Argi ne Jis pats lieipė leisti raugėms augti sykiu su kviečiais ligi pjūties? Todėl jo atlaidumas inkvizitoriui (kokia yra šio atlaidumo prasmė, mes kalbėjome anksčiau) nėra slaviškasis pasyvumas, bet konkreti poetinė i s t o r i-

nio Jo veikimo išraiška. Šiuo atžvilgiu Dostojevskio intuicija buvo taip pat nepaprastai įžvalgi.

Kaltinti tad legendos Kristų tyla ir pasyvumu reiškia norėti, kad Dievas pats tiesiog įsikištų į istorinį žmonijos gyvenimą ir išspręstų painias jo problemas. Jis tai padarys — istorijos pabaigoje. Tiksliau sakant, Jo įsikišimas kaip tik užbaigs istoriją. Bet kol jis leidžia istorijai vykti, tol Jis veikia neregimai. Todėl ir visi tie poetiniai vaizdai, kuriais norima pavaizduoti Dievo veikimas istorijoje, turi išreikšti šitą savotišką Dievo tylą, šitą savotišką Dievo neregimumą ir sykiu parodyti šios tylos bei šio neregimumo įtaką. Mums atrodo, kad Dostojevskis šį reikalavimą kaip tik patenkino. Todėl jo veikalas yra autentiškas ne tik poetiniu, bet ir krikščioniškuoju atžvilgiu, o jame esąs Kristaus vaizdas yra toks, kokį jį mums yra palikęs Apreiškimas, kalbėdamas apie istorines Avinėlio ir žvėries grumtynes šv. Jono Apokalipsėje. Dostojevskis savo legendoje poetiškai išvystė šitas grumtynes ir parodė, kur inkvizitorius nuveda žmoniją, eidamas su juo, vadinasi, su amžinuoju Dievo priešu. Čia jis sklaidė tą pačią temą, kaip ir šv. Jonas, tiktai kitokiu pavidalu. Jeigu šv. Jono regėjimai yra pažadinti dieviškosios malonės, tai Dostojevskio simboliai yra prigimtosios kilmės. Tačiau jais reiškiamos idėjos yra tos pačios. Didžiojo Inkvizitoriaus legenda yra žmogiškojo įkvėpimo pažadintas Apokalipsės komentaras. Tačiau tai tik dar labiau pabrėžia šio kūrinio istoriosofinį pobūdį ir dar labiau pagilina jo perspektyvas bei jo aktualumą, nes Avinėlis ir žvėris glūdi ne tik istorinėje žmonijoje, bet ir kiekviename iš mūsų. Jų kova yra ne tik mūsų laiko, bet ir mūsų vidaus kova. Ir nuo šios kovos išsisprendimo priklauso ne tik viso pasaulio likimas, bet sykiu ir asmeninio mūsų gyvenimo.

TURINYS

AUTORIAUS ŽODIS 5

IVADAS

Filosofija ir poezija 11

I. LEGENDOS PRASMĖ

1. Psichologinė legendos prasmė 25
2. Moralinė legendos prasmė 39
3. Metafizinė legendos prasmė 48

II. LEGENDOS ISTORIOSOFIJA

1. Dialektinė legendos sąranga 61
2. Priešginybės pasaulio istorijoje 76
3. Priešginybės žmogaus prigimtyje 95
4. Laisvės ir laimės priešginybė 110

III. LEGENDOS PROBLEMATIKA

1. Duonos problema 145
2. Sąžinės problema 166
3. Vienybės problema 195

PABAIGA

Tylintis Kristus 215